G.W.F. Hegel

Spiritul creștinismului și destinul său

Colecţia cărţilor de seamă

Redactor: Simona Pelin

© Editura Paideia, 2002
Str. Tudor Arghezi nr. 15, sector 2
701341 Bucureşti, România
tel.: (004021) 211.58.04; 212.03.47
fax: (004021) 212.03.48
e-mail: paideia@fx.ro
www.paideia.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH
Spiritul creştinismului şi destinul său / G. W. F. Hegel ; trad., studiu introductiv şi note de Dragoş Popescu. - Bucureşti : Paideia, 2002
120 p. ; 23,5 cm. - (Colecţia cărţilor de seamă)
ISBN 973-596-105-9

I. Popescu, Dragoş (ed. şt.)

G.W.F. Hegel

Spiritul creştinismului şi destinul său

Traducere, studiu introductiv şi note
de *Dragoş POPESCU*

PAIDEIA

Spirit și destin. Despre o scriere hegeliană de tinerețe
- Studiu introductiv -

Nu este o noutate: există concepte, elemente ale fondului de noţiuni care sunt cu precădere materialul de lucru al filosofilor, pe care unele epoci le evită, le *uită*, împingându-le în penumbră, ca şi cum s-ar ruşina să recunoască vreo legătură cu ele. Când sunt scoase la lumină, cu precauţii şi asumându-se o nefamiliaritate ciudată faţă de acestea, gestul pare a se întâmpla numai pentru a se pune pe seama lor câte o vină de care epoca nu ştie cum să se dispenseze. E un fel de înscenare aici: toată lumea le *cunoaşte foarte bine*, dar nu vrea să recunoască ceea ce toată lumea ştie? Aceasta se întâmplă probabil pentru că nici o epocă istorică nu a apărut din nimic, toate se individualizează printr-o contestare oarecare; şi ce poate fi contestat mai bine decât ceva parţial cunoscut? Sau poate că motivele sunt diferite de la caz la caz, iar uneori, cu adevărat, un concept sau altul s-a făcut vinovat de vreo crimă. Sau poate că e mai comod să ascundem faptele noastre şi consecinţele lor îndărătul unor cuvinte…

Rareori filosofii au fost aceia care să stăpânească lumea, având posibilitatea să schimbe ceva în ea. Un singur caz este incontestabil, şi este asociat cu declinul unui imperiu. Deseori, însă, stăpânii lumii s-au proclamat filosofi. Niciodată însă o filosofie n-a ajuns să fie *aplicată* lumii. Căile pe care Ideea ajunge Realitate sunt, dacă nu necunoscute, foarte întortocheate.

Nu am fi făcut aceste consideraţii introductive dacă filosoful a cărui scriere o prezentăm aici nu ar fi considerat azi unul dintre autorii morali ai tuturor relelor care au lovit ştiinţa şi societatea în ultimele două sute de ani. Trebuie să amintim învinovăţirile care i se aduc sau, mai bine zis, că i se aduc învinovăţiri. Pentru că, indirect, prezentarea noastră va contrazice sau va susţine, mai mult sau mai puţin, acuzaţiile. Hegel este considerat filosoful spiritului. Lui, acest termen al filosofiei îi datorează atât măreţie, cât şi decădere. Orice s-ar spune, însă, Hegel este un filosof puţin cunoscut, mai ales de cei care folosesc gândirea lui în spaţii care nu ţin de filosofic. Puţini se pot lăuda că îl cunosc foarte bine. Faptul i se datorează, fără îndoială, şi lui însuşi, cunoscutelor declaraţii răsunătoare din *Ştiinţa logicii* şi *Principiile filosofiei dreptului.* A vrut să apară prin ele mai elocvent, dar n-a reuşit decât să fie privit cu suspiciune. Hegel

este totodată unul dintre cei care au afirmat cel mai răspicat că, aidoma tuturor ocupaţiilor omeneşti, filosofia reclamă o oarecare competenţă din partea celor care o practică: „Se admite că pentru a cunoaşte celelalte ştiinţe este nevoie să le fi studiat şi că numai pe baza unei astfel de cunoaşteri suntem îndreptăţiţi să ne pronunţăm asupra lor. Se admite că pentru a face o gheată e nevoie să fi învăţat şi practicat acest lucru, cu toate că orice om are, în propriul lui picior, măsura ghetei, aşa cum are mâini şi, în ele, îndemânarea naturală pentru îndeplinirea unei astfel de munci. Numai pentru filosofare nu ar fi nevoie de un atare studiu, nici de învăţare, nici de osteneală“[1]. Aceste rânduri din Hegel ar trebui să fie la fel de bine cunoscute ca cele în care se afirmă identitatea dintre ceea ce este real şi ceea ce este raţional. Trebuie, pentru a respecta onestitatea de care omul de ştiinţă e atât de mândru, să respectăm cerinţa filosofului.

O caracteristică fundamentală a gândirii lui Hegel este aceea că ea *a evoluat* spre doctrina finală. În maniera proprie acestei gândiri, evoluţia nu poate fi separată de produsul ei fără a-l păgubi. Datorită circumstanţelor – nu vom insista asupra lor –, evoluţia despre care vorbim a fost desluşită târziu, când hegelianismul era considerat iremediabil compromis. Pentru cei care i-au anunţat decesul, schimbarea de perspectivă oferită de publicarea unui mare număr de pagini în care filosofia încheiată de mai târziu se prezenta în stare embrionară nu putea însemna mare lucru. Studiul sistematic al acestor pagini a apărut însă celor interesaţi de ele ca o revelaţie. W. Dilthey, care poate fi considerat părintele renaşterii hegeliene, consideră că însemnătatea manuscriselor hegeliene de dinaintea studiilor publicate în *Philosophischen Journal* nu se restrânge la sistemul de mai târziu[2]. Astfel că ele pot fi privite din două perspective: ca pregătind configuraţia definitivă a sistemului, dar şi ca studii de sine stătătoare, care integrează un bogat material istoric şi filosofic. Oricum, ele dovedesc o profundă preocupare pentru adunarea de fapte, ceea ce contrazice părerea comună de azi, că speculaţia hegeliană s-a desfăşurat pe fondul unei cronice lipse de apel la munca de cercetare. A judeca valoarea informaţiilor adunate de Hegel ar însemna să judecăm starea ştiinţei din vremea sa, ceea ce este cu totul altceva.

---

[1] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, Partea întâi, *Logica*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 41.

[2] *Cf.* W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, în *idem*, *Gesammelte Schriften*, IV. Band, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1974, p. 3: „Die Bruchstücke aus dieser Periode haben wie die Jugendarbeiten Kants nicht nur für das System Hegels Bedeutung: wie sie noch unbeengt vom Zwang der dialektischen Methode aus der Vertiefung in den grössten Stoff der Geschichte entstanden, wohnt ihnen ein selbstständiger Wert bei: zudem sind sie ein unschätzbarer Beitrag zu einer Phänomenologie der Metaphysik“.

Tot lui Dilthey îi datorăm periodizarea activităţii tânărului Hegel, care a rămas până azi valabilă: după încheierea studiilor universitare, pe care le-a terminat în compania marilor prieteni Hölderlin şi Schelling, şi resimţind din plin, la o vârstă cum nu se poate mai potrivită, evenimentele care zguduiau Franţa şi întreaga Europă, Hegel devine preceptor la Berna. În această perioadă, Kant este filosoful pe care îl citeşte cu seriozitate. Kant continua să publice, lucrările sale fiind aşteptate cu nerăbdare de public. În 1793 apare *Religia în limitele simplei raţiuni*, pe care Hegel a studiat-o cu atenţie, dedicându-i pagini în care pot fi sesizate deja unele opinii care vor duce la desprinderea de Kant.

Un panteism mistic care caracteriza o întreagă epocă

Din 1796, cu ajutorul lui Hölderlin, Hegel vine la Frankfurt, unde va redacta *Spiritul creştinismului şi destinul său*, scrierea care face obiectul rândurilor de faţă. Nu avem de-a face cu o scriere încheiată. De fapt, titlul nu îi aparţine lui Hegel. Dilthey analizează paginile care au fost editate şi intitulate de Hermann Nohl *Der Geist der Christentum und sein Schicksal*, denumindu-le, în mod vag, *Die theologisch-historischen Fragmente.* Ele sunt văzute ca rezultatul unei modificări ce avusese loc în concepţia tânărului preceptor, trecerea la o viziune panteistă, care se află în raport de opoziţie cu *Religia în limitele simplei raţiuni* kantiană[1]. Să urmărim în ce constă, după Dilthey, acest panteism.

Atmosfera epocii era în măsură, consideră Dilthey, să-l influenţeze pe Hegel. Studiul antichităţii, poezia şi filosofia sunt puse din ce în ce mai mult în relaţie (*in immer Verbindung miteinander traten*)[2], iar Schelling, cel care avea asupra lui Hegel o puternică înrâurire, adera din plin la ea. În 1795, acesta publicase *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, pe care Dilthey o descrie ca un program al unui panteism izvorât din identificarea Principiului fiinţei şi al gândirii în necondiţionat (*Unbedingt*)[3]. Spinoza este strămoşul acestui panteism, ai cărui precursori mai apropiaţi sunt Kant şi Fichte. Lumea fizică este o manifestare a spiritului. Universul este un întreg; natura, istoria sunt în acest întreg, în care forţa divină se distribuie, atât în părţi, cât şi în întreg, în relaţiile dintre ele. Unitatea întregului este asigurată de această *göttliche Kraft*, care este temeiul lumii, esenţa lumii, ceea ce

---

[1] *Ibidem*, p. 61.

[2] *Ibidem*, p. 55.

[3] *Ibidem*, p. 50.

conferă viaţă părţilor întregului[1]. Dilthey subliniază caracterul specific al acestui panteism faţă de cele cunoscute în trecut: stoic, neoplatonic. Spre deosebire de variantele din trecut, acum există o teorie a cunoaşterii (kantiană şi fichteană) care interpretează datul ca fiind în relaţie cu conştiinţa, această relaţie fiind necesară şi constituind o metodă pe deplin fundamentată. Activitatea forţei divine în lume este concepută ca o evoluţie[2].

Acest panteism are o istorie, pe care Dilthey o schiţează, şi o mare bogăţie de forme. Reţinem numai contribuţia lui Hölderlin (1794), anterioară scrierii lui Schelling citate mai sus. Poetul consideră intelectul şi raţiunea incapabile de a concepe infinitul. Acesta este accesibil numai entuziasmului poetic şi capacităţii acestuia de a trăi frumuseţea: *denn Schönheit ist die Erscheinung der Einheit in der Mannigfaltigkeit*[3]. Vom regăsi şi la Hegel ceva asemănător. De fapt, într-o măsură deloc neglijabilă, Hegel va rămâne definitiv ataşat acestor convingeri. Totuşi, chiar acum, în perioada în care se află sub influenţa prietenilor săi, Hegel nu reproduce ideile lor. Nu vom descoperi la el o atitudine atât de radicală ca cea a lui Hölderlin. Hegel recunoaşte limitele intelectului (*Verstand*), dar raţiunii nu i se reproşează nici acum vreo incapacitate[4]. Mai târziu, la Jena, Hegel scrie: „filosofia trebuie să înceapă, să înainteze şi să sfârşească, fără îndoială, cu concepte, dar cu concepte neinteligibile"[5]. Iraţionalismul presupune tocmai renunţarea la concept şi la explicarea prin intermediul conceptului, ceva la care Hegel n-a consimţit niciodată. Cum, atunci, avem de-a face cu *concepte neinteligibile*? Nu este aceasta o contradicţie? Numai aparent: conceptele neinteligibile nu sunt şi *iraţionale*. Întâlnim la el o dispoziţie optimistă faţă de raţiune, încrederea că ea va reuşi să se restructureze în aşa fel încât să integreze noile experienţe care se ofereau conştiinţei, ambiţia de a integra aceste experienţe. Dar raţiunea este distinctă de intelect, nu trebuie confundată cu el.

---

[1] *Ibidem*, p. 51.

[2] *Ibidem*, p. 52.

[3] *Ibidem*, p. 53.

[4] Jean Hyppolite (*cf.* J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Éditions du Seuil, Paris, 1983, p. 51) pune sub semnul îndoielii iraţionalismul pe care Glockner i-l atribuie lui Hegel. Fără îndoială că elemente iraţionale sunt identificabile în manifestările vieţii, şi acestea îl preocupau pe tânărul Hegel. Totuşi, „le futur auteur de *la Logique* ne s'abandonne pas à un mysticisme et à un panthéisme irrationel, il s'efforce d'élargir la raison pour la rendre apte à appréhender cette vie, et l'idée de destin est précisément ce concept rationel-irrationel à l'aide duquel Hegel élabore sa propre dialectique de la vie et de l'histoire".

[5] G.W.F. Hegel, *Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte şi sistemul filosofic al lui Schelling*, în *idem*, *Studii filosofice*, trad. rom. D.D. Roşca, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 1967, p. 222.

Asocierea raţiunii cu libertatea preocupa mai profund reflexia filosofică decât latura raţională a studiului naturii. Motivele sunt uşor de văzut. Raţiunea nu mai era numai în calitate de raţiune practică kantiană asociată cu libertatea. Revoluţia care se afla în desfăşurare în Franţa oferea un material bogat gândirii, în stare să repună problema libertăţii şi altfel decât până atunci. Este indiscutabilă aderenţa lui Hegel la idealurile Revoluţiei. Activitatea lui de traducere a unor scrieri cu caracter revoluţionar este documentată. Ca eveniment istoric revoluţia nu era încă sistematizată, fiindcă nu se încheiase, şi noi trebuie să ţinem seama de faptul că Hegel se raporta la ea ca la un fapt viu. Multitudinea evenimentelor, fragmentarul în care de obicei apare conştiinţei un eveniment trăit, sunt elemente care trebuie luate în considerare atunci când se analizează panteismul la care aderă Hegel şi preferinţa lui pentru idei cum este cea a infinităţii, asocierea libertăţii cu infinitatea.

Mai târziu, când evenimentele capătă un contur mai precis, desluşindu-şi direcţiile către care tind, Hegel va deveni mai atent şi le va cântări cu alte măsuri. Schimbarea de ton nu înseamnă neapărat că opiniile lui s-au schimbat, ci că dispune de alte mijloace, mai potrivite, de a judeca lucrurile. Afirmaţia că Hegel a fost un adversar al libertăţii este un abuz, la fel ca şi afirmaţia că Revoluţia a fost dincolo de orice critică.

Poate constitui o nedumerire faptul că Hegel alege să examineze conceptul de destin, o formă de predeterminare în care se găseşte fiinţa umană, deşi era preocupat de problema libertăţii. De fapt, ceea ce-l interesează pe Hegel este tocmai posibilitatea reconcilierii cu destinul, cum anume fatalitatea de a fi sub destin poate fi învinsă. Hegel a sesizat aspectul revoluţionar al mesajului lui Iisus, revenirea la viaţă pe care o oferă adepţilor lui, pe care îi prezintă ca prieteni ai Învăţătorului lor. Transformarea în doctrină a acestui mesaj este înregistrată ca o pierdere, o reducere a legăturilor vii. Orice pietrificare a acestor legături, consfinţită de legi, nu este în măsură să conserve libertatea.

Domeniul libertăţii este conştiinţa de sine. Devenită ostilă, aceasta anulează libertatea şi aruncă omul în puterea destinului.

Descrierea structurii şi acţiunii destinului nu poate fi separată de conceptul de pozitivitate, care a făcut obiectul unor investigaţii anterioare ale lui Hegel.

Teoria kantiană a virtuţii şi punctul de vedere hegelian. Omul pozitiv

Kant distinge teoria virtuţii (*Ethica*) de teoria dreptului (*jus*). Cea din urmă este „susceptibilă de legi exterioare", dar cea dintâi nu, în acest caz avem de-a face cu constrângeri interioare, *autoconstrângeri*. Autoconstrângerile sunt totuşi expresii ale libertăţii umane, în cazul voinţei

privite ca ceva interior. Omul poate fi constrâns printr-o lege, poate să-şi facă datoria, deşi nu se simte atras de acest lucru. Când raţiunea intervine şi omul se consideră capabil de a duce la îndeplinire ceea ce legea îi impune să facă, el *reacţionează* la imboldurile care încearcă să-l îndepărteze de îndeplinirea legii. De aceea, virtutea *se naşte* în om. Etica este un sistem al scopurilor, iar acestea nu pot fi impuse. Constrângerea poate funcţiona numai în sensul că omul devine mijloc pentru un scop străin, dar nimănui nu-i poate fi impus un scop. Virtutea se bazează pe posibilitatea de a încălca datoria. O fiinţă care nu poate încălca datoria nu se poate bucura nici de o teorie a virtuţii. Kant face o distincţie importantă între slăbiciunea morală (lipsa de virtute negativă) şi viciu. Prima este *contrariul logic* al virtuţii, viciul este însă *opusul* virtuţii. Viciul are realitate, slăbiciunea morală este numai negarea virtuţii.

Hegel arată şi el că omul pozitiv (al cărui reprezentant a fost adversarul lui Iisus) nu este nici moral, nici imoral, în măsura în care îndeplineşte datoriile prescrise. Omul pozitiv nu este victimă a unei slăbiciuni morale, mai degrabă în el se găseşte o incapacitate. El este într-o permanentă observanţă faţă de legi şi datoriile prescrise de ele. Dar orice iniţiativă dincolo de limitele pe care i le impune datoria este imorală. Este accentuată imposibilitatea de a împiedica orice iniţiativă să se manifeste, astfel că, în cel mai bun caz, omul pozitiv se înşală pe sine cu privire la moralitatea sa, este un ipocrit. Lipsa de viaţă pe care Iisus o reproşează contemporanilor săi vizează tocmai neputinţa lor de a acţiona altfel decât imoral, impuritatea acţiunii, adică faptul că au în vedere mereu altceva (îndeplinirea cerinţelor legii) decât acţiunea însăşi. Ei se raportează exclusiv la legi şi consideră nu satisfăcătoare, ci perfecţiunea însăşi, limitarea profundă la care se supun. Efortul de a respecta cu stricteţe litera legii este un fel de automutilare morală. Remediul prescris de Iisus este iubirea. Ea anulează separaţia pe care îndeplinirea datoriei o creează între concept şi realitatea la care acesta va ajunge, conceptul având în plus supremaţia („trebuie" să acţionezi aşa cum îţi cere datoria). Noua legislaţie pe care o anunţă Iisus nu mai separă conceptul de faptul pe care conceptul îl pretinde. Dar acţiunile libere de constrângerea legii sunt privite de omul pozitiv cu suspiciune la început, apoi acesta va lua o atitudine de luptă contra lor. Reacţia omului pozitiv va avea ca rezultat distrugerea omului Iisus. Acesta cunoştea rezultatul conflictului, ştia (sau înţelege în cursul evenimentelor descrise de evanghelişti) că nu poate aştepta vindecarea inimii de piatră a conducătorilor poporului evreu, aflat sub ocupaţia romană, ultima etapă a unei evoluţii sângeroase şi îndelungate, mesajul său găsind ecou în sufletele celor care se aflau mai puţin sub influenţa acestor conducători.

Omul pozitiv hegelian era rezultatul unei evoluţii istorice. Avraam nu este un om pozitiv, este însă părintele omului pozitiv, prin destinul pe care l-a stârnit şi căruia omul pozitiv încearcă să-i reziste. Legislaţia lui Moise n-a făcut decât să fixeze graniţele între care vom regăsi acest om. Înăuntrul unei fortăreţe, pe care se bizuie ca pe singura speranţă de a rezista unei forţe copleşitoare, omul pozitiv se află permanent în stare de asediu. El este înclinat să reprime cu brutalitate orice modificare a ordinii de luptă interne care i-ar slăbi capacitatea de a riposta. Orice provocare, externă sau internă, îi sporeşte vigilenţa. Dar, cu toate că nu este dispus s-o vadă, bătălia este pierdută de mult şi, cu cât rezistenţa este mai înverşunată, cu atât dezastrul final va fi mai mare. Această tensiune în care Hegel îl descoperă pe omul pozitiv, descris ca depozitarul moştenirii culturale iudaice ameninţate de elenism şi de puterea legiunilor romane, nu este o noutate absolută. E. Gibbon, în vasta şi vestita lui *Istorie a declinului şi prăbuşirii Imperiului Roman,* descria o situaţie analoagă: supus presiunilor interne şi externe, imperiul reacţionează printr-o serie de măsuri care îi prelungesc agonia, dar nu-l pot salva. Ioan Botezătorul, cel care anunţă misiunea lui Iisus, exprimă foarte clar soarta unei asemenea înjghebări defensive: „Securea a fost înfiptă la rădăcina pomilor". Dar recomandările pe care Ioan Botezătorul le dă pentru o salvare individuală sunt în stare numai să-l ducă pe el la moarte, victimă a unor împrejurări pe care nimeni nu ar fi putut să le modifice. Tăcerea sa ar fi însemnat însă acceptare. Nici o reformă nu mai este posibilă, şi nici cel ce o cere nu crede în ea.

Kant avertizează că datoria de a iubi este o absurditate, ceea ce acceptă şi Hegel. Din punct de vedere kantian, însă, arată Hegel, nu putem înţelege, mai departe, cerinţa lui Iisus privind iubirea aproapelui ca un imperativ al datoriei: în iubire, orice gând al datoriei cade. Este inutil să se specifice, aşa cum făcuse Kant, că iubirea este îndeplinirea cu bucurie a datoriei. Datoria presupune o opoziţie (între lege şi ceea ce pretinde legea), care în situaţia ideală este anulată, dar care îl face pe om incapabil să atingă idealul. După Kant, numai Iisus este apt să ducă la îndeplinire ceea ce pretinde de la comunitatea sa. Dar Hegel consideră că ceea ce pretinde Iisus este cu totul diferit de comandamentele datoriei, mai mult decât ele, „o împlinire a incompletitudinii legii".

Plenitudinea în ordinea căreia se dezvoltă mesajul lui Iisus reclamă modificări la nivelul limbajului. Aceste modificări, pe care Hegel le examinează atent, constituie solul pe care se va construi logica de mai târziu. Cineva care ar căuta cu orice preţ logica speculativă hegeliană aici, ar putea s-o găsească, dar cu siguranţă ar găsi astfel mai mult decât a pus Hegel.

Elemente ale unei logici viitoare

În acest moment al evoluţiei spirituale a lui Hegel, suntem încă departe de sistem. Desigur că acesta este scopul care trebuie să se fi fixat în mintea lui încă de pe acum, dar tânărul preceptor era conştient că există încă etape de parcurs până la atingerea unui ţel încă îndepărtat. Cele mai caracteristice elemente ale preocupării pentru el sunt analizele unor exprimări ale lui Iisus sau ale evangheliştilor. Hegel constată mai întâi incapacitatea limbii de a exprima raporturi spirituale, rezultat paradoxal al preciziei cu care ea operează când este vorba de a pune în raport lucrurile şi stările obiective. Un fel de exerciţiu al reacţiei prompte elimină posibilitatea confuziei, ca în cazul comenzilor militare, sau, aşa cum se exprimă autorul, „de parcă ar trebui să se exprime sentimente într-un stil comercial". Este limbajul intelectului, în care spiritul se va exprima cu preţul zdruncinării vehiculului care-l poartă. Un mesaj, mai degrabă *încifrat* într-un astfel de limbaj, are nevoie de interpretare. Hegel întreprinde această interpretare în ceea ce ar putea fi denumit, cu o exprimare din literatură, punctul culminant al scrierii sale, denumit de Dilthey *Die Religiosität Jesu und der metaphysische Gehalt ihrer Grundvorstellungen.* Dilthey semnalează două redactări diferite ale interpretării pasajului de început al *Evangheliei după Ioan*: „La început a fost Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul". Părţi ale primei redactări au fost introduse în cea de-a doua. Hegel contestă statutul de judecăţi logice al unor exprimări cum ar fi: Logosul *era la* Dumnezeu, Dumnezeu *era* Logosul (sublinierile îi aparţin). Temeiul stă în faptul că predicatele acestora nu sunt concepte, ci fiinţări, lucru care face ca intelectul să resimtă imposibilitatea atribuirii acestor predicate. Analitic, el distinge două sensuri posibile ale predicatelor: a) Logosul = individul Iisus (interpretarea obiectivă); b) Logosul = Raţiunea (interpretarea subiectivă). Dar în acest fel Dumnezeu şi Logosul vor apărea ca ceva distinct. Apare o împărţire („infinita împărţire a unicului") care trimite la vestita doctrină a judecăţii din logica de mai târziu. Cele două înţelesuri posibile redate mai sus sunt denumite *extremi*, termen care trimite la doctrina silogismului (*Schluss*) de mai târziu. Este de remarcat faptul că un astfel de silogism, al cărui *terminus medius* este Logosul, este alcătuit din judecăţi care nu au întâmplător acelaşi termen mediu. „Geneza" silogismului este posibilă tocmai datorită acestui *terminus medius.*

Conceptul de destin

Cu conceptul de destin ne găsim dincolo de limitele pe care doctrina kantiană le fixase moralităţii. Destinul este o forţă impersonală, cu toate că este descris ca conştiinţă de sine devenită inamică. Dacă ignorăm punctul de plecare, care identifică principiul fiinţei şi cel al gândirii, atunci destinul nu mai are nici o semnificaţie. Această identificare nu e de găsit însă la Kant. Totuşi, Hegel compară evenimentele care apar ca urmare a destinului cu legea penală. Aceasta provoacă suferinţă celui care a ridicat-o împotriva sa, ca şi destinul. Spre deosebire de destin, legea penală este imposibil de suspendat. Generalitatea legii se întoarce împotriva individului care i-a adus atingere şi îl nimiceşte, altfel s-ar nimici pe sine. O dată suportată pedeapsa, legea este satisfăcută. Suportarea pedepsei nu potoleşte însă furia destinului. Acesta nu este o simplă generalitate, ci o individualitate, adică o generalitate şi o particularitate reunite, o forţă ostilă pe care rezistenţa omului o sporeşte şi care, prin chiar faptul că acţionează, îi atribuie omului o vină. Destinul afirmă: „niciodată nevinovăţia n-a suferit, orice suferinţă este o vină". Orice ofensă adusă vieţii poate isca furia oarbă a destinului. Dar ofensa adusă vieţii, spre deosebire de cea adusă generalităţii, poate fi răscumpărată. Omul poate resimţi dureros cum viaţa rănită se înstrăinează de el; în izolarea şi dorul după viaţa pierdută se află posibilitatea reconcilierii cu destinul. Iertarea păcatelor anunţată de Iisus nu este deci o graţiere, o suspendare a unei pedepse meritate, ci o confirmare a faptului că omul înstrăinat de viaţă merită să şi-o primească înapoi. Este paradoxal numai din punct de vedere kantian faptul că reclamarea unui drept poate spori vinovăţia celui aflat sub destin, deoarece dreptul nu are nimic de-a face cu realul, el este un concept care va trebui transpus în realitate, lezând dreptul celuilalt. Această parte a expunerii hegeliene este o anticipare a dialecticii conştiinţei de sine aflate pe drumul afirmării, din *Fenomenologia spiritului.* Ideea de bază a *Fenomenologiei,* traversarea completă a experienţelor conştiinţei, nu apare încă.

Orice angajare a spiritului în lume dă naştere unui destin. Totuşi, nu avem de-a face cu un fatalism aici, pentru că nu avem de-a face cu Destinul, ci cu destinul specific fiecărei opţiuni spirituale. Spiritul se angajează în lume prin intermediul unei conştiinţe, iar conştiinţa este caracterizată de capacitatea de a-şi proiecta structurile în afară ca pe ceva străin, obiectiv. Fatalismul vede Destinul ca pe ceva genetic independent de conştiinţă, căruia conştiinţa nu poate decât să i se supună, de unde absenţa perpetuă a libertăţii; înţelegând lumea exterioară ca proiecţie a sa, conştiinţa o poate integra şi se poate elibera. Nu există o reţetă universală a libertăţii, ba chiar aşa ceva este un pericol fatal, poate înrobi omul; totul depinde de tipul de angajare a conştiinţei, de destinul specific. Destin întâlnim şi

în spiritualitatea iudaică, dar şi în cea fondată de Hristos. Separaţia netă dintre lumea obiectivă şi conştiinţă este însă marea limitare: ea blochează reconcilierea şi secătuieşte izvoarele vieţii.

O întrebare ar mai putea totuşi să-şi ceară răspunsul: este scrierea hegeliană profetică? Răspunsul este categoric negativ. Profetismul în general este privit cu suspiciune: „profeţia nu poate să vrăjească din nou geniul fugit al unei naţiuni, să captiveze destinul unui popor prin minunile sale, ci trebuie să cheme un spirit cu totul nou din adâncurile trăirii, dacă ea este pură şi vie". Rechemarea la viaţă a spectrelor trecutului, şi amestecul acestora într-o politică cu care nu au avut nimic de-a face, de către profeţii biblici, este o activitate ineficientă şi care sporeşte confuzia. Iisus, pe de altă parte, cel care inaugurează o nouă eră, nu este un profet, rolul acesta revenindu-i lui Ioan Botezătorul. Şi eficienţa propovăduirii acestuia este pusă de Hegel sub semnul îndoielii. În general, posibilitatea receptării corecte a mesajului profetic de către cel căruia i se adresează este restrânsă de Hegel la un tip de conştiinţă care nu mai caracterizează epoca sa.

Într-un alt sens, profetismul ar putea caracteriza chiar viziunea lui Hegel. Dar, întrucât ea nu examinează nici o posibilă evoluţie viitoare a creştinismului, ba, mai mult, îl prezintă ca pe o experienţă oarecum încheiată, deşi nu îi prescrie limite temporale, putem vorbi cel mult despre o investigaţie cu caracter istorico-fenomenologic care are integrată în structura ei o metodă de cercetare, ceva foarte departe de imboldurile şi scopurile profetului.

Structura lucrării

Aşa cum am spus şi mai sus, scrierea hegeliană nu este încheiată. Ea nu avea un titlu, acesta fiind dat de primul editor[1]. S-a păstrat şi o schiţă preliminară (vezi Anexa), care este în măsură să dea unele lămuriri acolo unde textul rămâne obscur. Stilul lucrării este destul de greoi; am preferat să nu-l uşurăm prin traducere, considerând că efortul de a înţelege, o dată asumat de către cititor, nu va fi precupeţit pentru că exprimarea este eliptică uneori, alteori prolixă, fraza prea lungă pentru obişnuinţele noastre etc., adică din motive exterioare ideii lucrării.

---

[1] Trebuie precizat că termenul *Christentum*, tradus prin „creştinism" (cum au făcut şi traducătorii francezi), are şi sensul de „creştinătate", nefiind vorba, aşadar, numai despre o *doctrină* creştină, mai mult sau mai puţin teologică (deci un produs al gândirii, o entitate intelectuală), ci şi despre *fenomenul* creştin în ansamblul său.

Vom urma în continuare analiza lui Dilthey, care este entuziasmat de paginile hegeliene (*Hegel hat nichts Schöneres geschrieben. In ihnen* (în scrierea de faţă – n.n., D.P.) *offenbart sich die ganze historische Genialität Hegels in ihrer ersten Frische und noch frei von den Fesseln des Systems*), desigur, nu în sens literar, deşi se găsesc în paginile tânărului preceptor exprimări metaforice foarte puternice, de exemplu când vine vorba despre misterele creştine ori despre tensiunea în care se găseşte sufletul frumos. În ceea ce priveşte aspectul manuscrisului, el este descris elocvent. Nici un alt manuscris al lui Hegel (cu fraze şi cuvinte tăiate de două şi trei ori) nu dă o imagine mai clară despre eforturile pe care le face gândirea hegeliană ca să-şi stăpânească obiectul investigaţiei. Sunt semnalate lipsuri în text, absenţa oricărui semn care să dovedească intenţia publicării.

După planul elaborat de autor, scrierea trebuia să înceapă cu o *Istorie a religiozităţii iudaice,* care este plasată, şi în traducerea de faţă, la început, având titlul pe care i l-a dat ulterior Nohl. Dilthey plasează apoi *Conceptul de bază* în text. Noi l-am aşezat la sfârşitul lucrării, într-o anexă, deoarece este numai o schiţă, care, pe alocuri, se suprapune cu materialul următor. *Pildele şi Predica de pe Munte* constituie următoarea parte a lucrării, urmată de expunerea învăţăturii lui Iisus cu privire la *Împăcarea cu destinul prin iubire.* Apoi, prin cuvintele: „Iubirea nu împacă doar pe criminal cu destinul, împacă, de asemenea, pe om cu virtutea", Hegel trece la examinarea raporturilor dintre *Virtuţi şi iubire.* Următoarea subdiviziune este denumită de Dilthey *Idealul iubirii.* Ea continuă cu interpretarea pasajelor iniţiale din *Evanghelia după Ioan,* pe care Dilthey o denumeşte *Religiozitatea lui Iisus şi conţinutul metafizic al reprezentărilor ei de bază.* Ultima parte a scrierii hegeliene este denumită *Destinul lui Iisus şi religia comunităţii sale.*

Considerăm că această diviziune este valabilă. Iată în continuare paginile corespunzătoare în traducerea noastră:

1. *Istoria religiozităţii iudaice* (*Spiritul iudaismului*, în ediţia Nohl) – p. 23-36;
2. *Concept de bază* – Anexa (p. 101-116);
3. *Pildele şi Predica de pe Munte* – p. 37-49;
4. *Împăcarea cu destinul prin iubire* – p. 49-62;
5. *Virtuţile şi iubirea* – p. 62-68;
6. *Idealul iubirii* – p. 68-70;
7. *Religiozitatea lui Iisus şi conţinutul metafizic al reprezentărilor ei de bază* – p. 70-85;
8. *Destinul lui Iisus şi religia comunităţii sale* – p. 85-97.

Notă asupra traducerii

Orice traducere a unei scrieri filosofice se loveşte de problema echivalării termenilor tehnici. În cea de faţă există câţiva astfel de termeni, a căror transpunere în română a dat bătaie de cap traducătorului. De aceea îi vom indica aici, motivând pe cât se poate opţiunea pe care am făcut-o.

Gerechtigkeit a fost tradus, în funcţie de context, prin „corectitudine justiţiară", când viza îndeplinirea formalităţilor juridice, şi prin „dreptate", când era vorba despre starea rezultată prin exerciţiul legii.

Termenul *Gericht* este folosit de Hegel (o singură dată) în acelaşi context cu *Urteil.* Primul are o semnificaţie juridică, al doilea are şi una logică. Hegel se foloseşte de *Gericht* pentru a indica o instanţă reală, exterioară, sub dominaţia căreia se găseşte omul pozitiv. *Urteil* vizează actul, dar, într-o oarecare măsură, şi rezultatul actului de a judeca, specific gândirii. Am tradus, în locul în care *ambii* termeni apar, atât *Gericht*, cât şi *Urteil* prin „judecată", punând în paranteză echivalentul german şi semnalând în notă varianta de traducere „instanţă" pentru *Gericht*. Altă dată *Gericht* apare fără *Urteil*; l-am semnalat printr-o notă. Într-un alt loc întâlnim cuplul *Richten-Urteilen,* unde primul termen vizează activitatea judecătorului, cel de-al doilea, actul de a judeca în general.

Pe de altă parte, *Urteil* apare şi în alte contexte: ca împărţire originară, act al gândirii care prelucrează legile şi le recunoaşte supremaţia; ca judecată propriu-zis logică sau ca act de a judeca. Peste tot, Hegel utilizează termenul cu o pluralitate de sensuri, care ar reclama o investigaţie specială.

Phantasie apare laolaltă cu *Einbildungskraft.* Primul termen denotă activitatea *facultăţii* imaginaţiei, al doilea – însăşi facultatea. I-am tradus prin „imaginaţie" pe amândoi, deoarece limba română nu face distincţie în mod natural între cele două, dar am semnalat în paranteze care termen german este folosit de Hegel.

Am tradus termenul *Gestalt* prin „configuraţie". Hegel vorbeşte, de exemplu, despre „configuraţiile iubirii", adică despre ipostazele în care se poate găsi iubirea ca urmare a asumării ei de către comunitatea creştină.

Gemeine şi *Gemeinschaft* au fost traduse prin „comunitate". Am semnalat într-o notă faptul că primul termen semnifică ansamblul indivizilor, cel de-al doilea – starea în care se găsesc indivizii. Folosirea unuia sau a celuilalt dintre termeni reiese din context.

Hegel foloseşte şi cuplul *Beziehung-Verhältnis.* S-a tradus primul termen prin „raport", cel de-al doilea, prin „relaţie". *Verhältnis* are o semnificaţie mai bogată, fiind folosit pentru a descrie raporturile vii, dezvoltate ale celor însufleţite. Simplul raport este redat prin *Beziehung.*

O echivalenţă invariabilă între terminologia germană şi cea română în cazul operei hegeliene este imposibilă. Hegel însuşi nu a dat termenilor

săi semnificaţii fixe. Totuşi, contextul folosirii indică destul de clar ce anume vrea să spună autorul atunci când foloseşte un cuvânt sau altul. Acesta este specificul gândirii dialecticianului, susţinut de fluiditatea limbii în care şi-a expus ideile. De aceea, am renunţat la elaborarea unui index de concepte, care ar putea limita multiplicitatea semnificaţiilor.

*

Traducerea s-a efectuat după G.W.F. Hegel, *Werke I, Frühe Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971, p. 274-419. Notele traducătorului au fost aşezate la finalul lucrării şi au fost însoţite de menţiunea *n.t.* (nota traducătorului). Cele câteva note ale lui Hegel apar la subsol, cu menţiunea *n.a.* (nota autorului).

Bibliografic

Citãm aici numai lucrările la care ne referim în studiul introductiv şi care ne-au folosit la traducerea scrierii hegeliene.

a. Ediţii:

1. *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907.
2. G.W.F. Hegel, *Werke I, Frühe Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971.
3. G.W.F. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, traduction de Jacques Martin, Introduction par Jean Hyppolite, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1948.
4. G.W.F. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, texte traduit, présenté et commenté par Franck Fischbach, Presses Pocket, 1992.

b. Comentarii:

1. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, în *idem*, *Gesammelte Schriften*, Band IV, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1974.
2. J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Seuil, Paris, 1983.

D. P.

Tabel cronologic

Perioada tinereţii lui G.W.F. Hegel

1770 – La data de 27 august, se naşte la Stuttgart Georg Wilhelm Friedrich, primul fiu al lui Georg Ludwig şi al Mariei Magdalena Hegel (născută Fromm).

1773 – Se naşte Christiane, sora filosofului.

1781 – Moare mama filosofului, ca urmare a unei epidemii de holeră. Georg Wilhelm Friedrich Hegel este înscris la *Gymnasium illustre* din oraşul natal.

1788 – Hegel obţine o bursă la seminarul teologic protestant din Tübingen, renumitul *Stift*, unde îi va avea colegi de cameră pe Hölderlin şi, apoi, pe mai tânărul Schelling. Studiul filosofiei, teologiei, limbii eline şi limbii latine constituia principala instrucţie a tinerilor destinaţi să ocupe funcţii de pastori în ducatul Würtemberg.

1789 – Începe Revoluţia în Franţa învecinată. Ducele de Würtemberg avea fiefuri în Franţa, unii studenţi de la *Stift* provenind de acolo. Ecoul Revoluţiei este imens. Micul ducat suab resimte pericolul răspândirii ideilor Revoluţiei printre propriii cetăţeni. Împreună cu prietenii săi, Hegel celebrează evenimentele din Franţa. Îl citeşte pe Rousseau, pe care îl va admira toată viaţa. De asemenea, îi citeşte pe Montesquieu, Lessing, Kant.

1790 – Obţine titlul de *magister* în filosofie.

1793 – Renunţând la postul pentru care a fost destinat prin studiile la *Stift*, este nevoit să devină preceptor, aidoma altor tineri absolvenţi valoroşi. Hegel va îndeplini această funcţie în casa căpitanului Steiger din Berna.

1793-1796 – Sub influenţa lui Kant, în perioada cât este preceptor la Berna redactează *Pozitivität des christlichen Religion*, *Jesu Leben*, precum şi alte texte.

1796 – Ca urmare a demersurilor prietenului său Hölderlin, lui Hegel i se face propunerea să vină la Frankfurt, tot ca preceptor, având însă un mediu în care să se simtă mult mai bine decât la Berna. Anii de la Frankfurt sunt văzuţi ca anii unei crize, în urma căreia personalitatea filosofului se va forma pe deplin.

1797-1800 – Sunt publicate anonim scrierile lui Jean-Jacques Cart, revoluţionar din cantonul elveţian Vaud. Traducerea, al cărei autor rămâne necunoscut multă vreme, este a lui Hegel. În această perioadă Hegel redactează fragmentele care vor fi reunite de Nohl sub titlul *Der Geist der Christentum und sein Schicksal.* De asemenea, din această perioadă datează şi alte texte importante.

1799 – Moare tatăl filosofului. Fiul intră în posesia unei mici moşteniri, care îi permite să se mute la Jena.

1801-1802 – Hegel obţine titlul de doctor în filosofie în oraşul în care se găsea vechiul coleg de la *Stift,* Schelling, cu o teză despre orbita planetelor, îndreptată împotriva lui Newton, care este însă infirmată din punct de vedere ştiinţific foarte curând. Devine *Privatdozent.* Publică primele articole în revista pe care o editează împreună cu Schelling. Încep să se observe primele rezerve faţă de filosofia prietenului său.

1802-1806 – Ţine cursuri de logică, metafizică, filosofia naturii, care se păstrează sub o formă scrisă. De asemenea, scrie o filosofie a spiritului şi o etică. Proiectele de publicare a unor manuale rămân fără urmări. Din 1805 devine profesor extraordinar. Îl vede pe Napoleon intrând în Jena după ce trupele prusace au fost învinse. Lucrează la *Fenomenologia spiritului,* opera cu care începe perioada maturităţii filosofului.

1807 – I se naşte fiul natural, Ludwig, a cărui mamă era proprietara locuinţei pe care o închiriase. Moştenirea paternă se epuizează şi este obligat să părăsească Jena.

{Spiritul creştinismului şi destinul său}

{*Spiritul iudaismului*}

Cu Avraam, adevăratul strămoş al evreilor, începe istoria acestui popor, *i.e.* spiritul său este unitatea, sufletul care stăpâneşte întreg destinul posterităţii sale; el apare sub înfăţişări diverse, după împrejurări luptă împotriva unor forţe diferite sau, când – prin constrângere ori uneltire – este supus, prin preluarea unei esenţe străine, devine impur. Aşadar, poartă în diferite forme straiele de bătălie şi conflictul, ca şi lanţurile celor mai puternici; ceea ce se numeşte destin.

Despre cursul pe care evoluţia omenirii îl luase înaintea lui Avraam, despre această perioadă importantă, în care barbaria care urma pierderii stării naturale, pe diferite căi, înapoi năzuia să se întoarcă, despre acest curs nu ni s-au păstrat decât unele urme întunecate. Impresia pe care a creat-o Potopul lui Noe în sufletele oamenilor trebuia să fie o profundă ruptură, iar urmarea ei, cea mai monstruoasă neîncredere în natură (nefiind nimic mai revoltător pentru un om pur determinat decât imaginea – fie ea urmare a judecăţii şi dreptului sau a nedreptăţii – unei forţe fizice copleşitoare, împotriva căreia nici o mişcare de apărare nu e posibilă, doborând oameni)[1], care, până atunci prietenoasă şi liniştită, brusc iese din echilibrul elementului său, încrederii pe care omenirea o avea în ea răspunzându-i acum cu o duşmănie distrugătoare, de neînfrânt prin măreţie, irezistibilă, în turbarea ei nemaicruţând iubirea prin vreo delimitare, ci asupra tuturor aruncând sălbatica devastare. Unele aspecte, reacţii la această impresie generală despre elementul duşmănos care a provocat omoruri ne-au fost transmise de istorie. Pentru ca omul să poată supravieţui izbucnirii naturii, acum duşmănoase, ea trebuia stăpânită; şi, deoarece Întregul care se scindează se poate scinda numai în Idee şi Realitate, rezultă că cea mai înaltă unitate a dominării este fie în gândit, fie în real. În acesta a reconstruit Noe lumea sfâşiată; idealul său gândit el l-a făcut să fiinţeze şi apoi i-a opus totul ca gândit, *i.e.* ca stăpânit, fiindu-i făgăduit că elementul care slujeşte va fi ţinut în frâu, încât nici un potop nu va mai distruge omenirea. Între vieţuitoare, apte pentru asemenea dominare, s-a dat oamenilor legea, porunca de a-şi purta singuri de grijă să nu se ucidă unul pe altul. Cine încalcă această limită cade în puterea sa şi va fi lipsit astfel de viaţă. Această luare în stăpânire a oamenilor a fost compensată prin stăpânirea asupra

animalelor. Dar, deşi a fost sancţionată împărţirea vieţuitoarelor, uciderea a ceea ce creşte[2] şi a animalelor, şi a fost, prin necesitate, împinsă ostilitatea spre stăpânirea legitimă, totuşi ceea ce este viu este respectat, astfel încât este interzis a fi consumat sângele animalului, fiindcă în acesta se găseşte viaţa, sufletul animalului (*Gen., 9.4*)[3].

Într-o manieră opusă, Nimrod (dacă este îngăduit aici să punem laolaltă indicaţiile mozaice cu expunerea – concordantă – făcută de Flavius Josephus în *Antichităţi iudaice, I, 4*, despre istoria sa) instituie în om unitatea spre fiinţare, făcând restul realului gândit, *i.e.* ucigând, dominând; el se străduieşte să domnească mai departe peste natură, pentru ca ea să nu mai devină periculoasă pentru om. El se pune într-o poziţie defensivă faţă de ea, „un temerar şi bărbat încrezător în braţele sale; în cazul în care Dumnezeu va lăsa iarăşi lumea să se scufunde printr-un potop, ameninţa să nu lase nici o forţă sau mijloc să lipsească de la o opoziţie suficientă, fiindcă el ar fi decis să zidească un turn, de departe mai înalt ca talazurile şi valurile ce se puteau prăvăli peste el, şi într-un asemenea mod să răzbune pieirea strămoşilor săi (după o altă versiune, Eupolemos din Eusebios* voia să zidească, de unul singur, ce a mai rămas din turn). Pregăti oamenii să obţină, prin vitejia şi tăria lor, tot binele şi, astfel, preschimbă totul – în scurt timp – într-o domnie tiranică". El reuni pe oamenii neîncrezători, înstrăinaţi unul de altul, care voiau de-acum să se risipească, însă nu întru veselie unul faţă de altul şi într-o sociabilitate încrezătoare faţă de natură, ci îi ţinu împreună prin forţă. Se apără contra apelor cu zidari, fu un ostaş şi un rege. Aşadar, în lupta împotriva pericolului iscat de elemente, animalele şi oamenii erau nevoiţi să suporte legea celui mai puternic, dar a unui vieţuitor.

Împotriva puterii ostile, Noe s-a pus la adăpost prin aceea că a supus şi s-a supus la ce-i mai puternic, iar Nimrod, prin aceea că el însuşi a îmblânzit-o. Amândoi încheie cu inamicul o pace silită şi eternizează astfel duşmănia. Nici unul nu se împacă cu ea, precum a făcut perechea mai frumoasă, Deucalion şi Pyrrha, după potopul ei, atrăgându-i din nou pe oameni către prietenia cu lumea, încheind pace durabilă şi devenind străbunii unei naţiuni mai frumoase, timpul lor făcându-l mamă a nou-născuţilor, sângele lor tineresc susţinând natura.

Avraam, născut în Chaldeea, părăsise deja o patrie în tinereţe, împreună cu tatăl său. Acum se smulge definitiv, în Câmpia Mesopotamiei, de familia sa, pentru a fi un bărbat independent, neatârnat, propriul stăpân – fără durerea care face, după o nedreptate sau cruzime, stăruitoare nevoia de iubire ce, deşi rănită, nu este pierdută –, căutând o nouă patrie, pentru ca acolo să prospere şi să devină mulţumit de sine.

---

* *Preparatio Evanghelica*, 9.17 (n.a.).

Întâiul act prin care Avraam deveni părintele unei naţiuni fu o separare care rupse legătura vieţii în comun şi a iubirii, toate raporturile în care el trăise până atunci cu oamenii şi cu natura; aceste raporturi frumoase ale tinereţii sale (*Jos., 24.3*) le înlătură de la sine.

Şi Cadmos, Danaos ş.a. şi-au părăsit patria, dar în luptă. Ei căutau un pământ unde să fie liberi, pentru a putea iubi. Avraam *nu* vrea să iubească, şi prin aceasta vrea să fie liber. Aceia, pentru a putea trăi împreună frumos şi nepătat – ceea ce nu se mai îngăduia în ţara lor –, duc cu sine zeii lor. Avraam vrea să se elibereze chiar de acest raport. Aceia îi farmecă, prin arta blândă şi moravurile lor, pe băştinaşii necioplţi, şi se amestecă cu ei într-un popor fericit şi vesel. Chiar spiritul, pe care Avraam l-a luat cu sine de la cei înrudiţi, îl conduce printre naţiunile străine cu care, în cele din urmă, se va ciocni viaţa sa – spiritul se ţine în opoziţie strictă faţă de orice, gânditul ridicându-l, ca unitate dominatoare, deasupra infinitei naturi ostile, fiindcă ostilitatea poate să aibă loc numai în raportul cu stăpânirea. Avraam rătăci cu turmele lui pe un pământ fără graniţe, din care nu-şi aproprie nici o bucată prin cultivare, înfrumuseţare, îndrăgind-o şi astfel adoptând-o ca parte a lumii *sale*. Pământul hrăni numai vitele sale. Apa zăcea adânc în pământ, fără vreo mişcare vie; a fost dezgropată anevoios, dobândită scump sau disputată, proprietate obţinută silit, trebuinţă ameninţată pentru sine şi vitele lui. Dumbrăvile, care i-au oferit adesea umbra şi răcoarea lor, le-a părăsit iarăşi curând. De fapt, el avusese teofanii, apariţii în totalitate ale celui mai înalt obiect al său, în ele; dar în ele însele nu a zăbovit cu dragostea cu care a înconjurat divinitatea, împărtăşindu-i-o. Era un pribeag pe pământ, atât faţă de acesta, cât şi faţă de oameni, pentru care el este şi rămâne un străin. Dar nu era aşa izolat şi independent încât să nu aibă nevoie să ştie despre ei, ca şi când n-ar fi avut nevoie de ei. Pământul era deja atât de populat încât pe drumurile lui s-a ciocnit mereu de oameni care erau reuniţi în mici popoare, însă el nu s-a amestecat în nici un fel de raport cu ei. Şi, având nevoie de grâu de la ei, s-a împotrivit totuşi destinului, care îi cerea o convieţuire paşnică cu alţii. El se păstra ferm în izolarea sa, pe care a făcut-o izbitoare, impunându-şi lui şi urmaşilor lui o particularitate corporală[4]. În jurul celor mai puternici, ca în Egipt şi Gherar, al regilor care nu se gândesc la nimic rău, recurge, neîncrezător, la ambiguitate şi prudenţă – când crede a fi el cel mai puternic, cum a fost cazul cu cei cinci regi, atunci loveşte cu sabia[5]. Cu alţii, care nu îl ameninţă, întreţine, cu grijă, raporturi de drept. Cumpără ceea ce are nevoie. De la Efron cel blajin nu acceptă nicidecum locul de înmormântare pentru Sara şi evită să se pună faţă de acest om în raport de recunoştinţă[6]. Fiii săi nu primesc permisiunea să se căsătorească cu canaanite, ci sunt trimişi să aducă o femeie de la rudele sale, care locuiau foarte departe[7].

Pur şi simplu întreaga lume era opusă, dacă nu neantul, suportând un zeu străin care nu avea nici un interes în natură, ci se abţinea de la orice. Şi pentru el diferitul lumii întregi era opusul, care, ca atare, la fel de puţin putea să fie – Avraam avea sprijinul prin care, exclusiv, ajungea în raport nemijlocit cu lumea, singura modalitate de legătură cu ea; îşi subjugă idealul, îi dăruieşte atât cât îi trebuie, aflându-se în siguranţă faţă de restul. Numai să iubească nu poate. Doar iubirea unică pentru fiul său şi speranţa de a avea urmaşi, singura modalitate de a-şi prelungi fiinţa, singura modalitate de nemurire pe care o spera şi de care era în stare, putea să-l preocupe, să-i tulbure sufletul izolat de toate şi să-l aducă într-o stare de nelinişte, care merge aşa de departe încât şi această iubire vrea s-o distrugă şi ajunge să se liniştească numai prin certitudinea dată de sentimentul că această iubire ar fi aşa de puternică încât să-l lase să fie capabil de a-şi măcelări cu propria mână fiul iubit[8]. Deoarece lui Avraam îi este deschisă numai o raportare posibilă faţă de lumea infinită şi opusă, nu poate să realizeze dominarea, ea rămâne în grija idealului său. El însuşi se află sub stăpânirea ei, însă el, în al cărui spirit era ideea, el, cel care îi slujeşte, îi gustă favorurile şi, deoarece rădăcina divinităţii sale era dispreţul faţă de întreaga lume, singurul favorizat era el şi numai el. De aceea, Dumnezeul lui Avraam este diferit în mod esenţial de lari şi de zeii tribali. Totuşi, o familie cinstindu-şi larii, o naţie cinstindu-şi zeii, erau şi ele izolate, împărţind totul şi excluzându-i pe ceilalţi de la ce-i al lor, dar admiteau totodată şi celelalte părţi şi nu-şi păstrau pentru ele nemăsuratul, exilându-i pe toţi din el, ci delimitau cu ceilalţi acelaşi drept şi recunoşteau larii şi zeii celorlalţi ca lari şi zei. Dimpotrivă, lui Avraam şi descendenţei sale Dumnezeu, gelos, le pretinde ca numai el şi această naţie să fie singura care are un Dumnezeu.

Dar acolo unde descendenţilor săi li s-a permis ca realitatea lor să fie mai puţin separată de idealul lor, ea singură fiind destul de puternică ca să-şi realizeze ideea de unitate, ei stăpânesc fără menajamente, cu tirania cea mai revoltătoare, mai sigură pe sine, stârpind tot ce este viu; fiindcă numai deasupra morţii pluteşte unitatea. Astfel, cu o cruzime satanică, fiii lui Iacov răzbună ofensa adusă surorii lor, pe care sihemiţii căutau s-o răscumpere cu o generozitate exemplară[9]. Ceva străin se amestecase în familia lor, se aşezase în raport cu ei, vrând să le compromită izolarea. În afara unităţii infinite, la care numai ei, cei privilegiaţi, participă, totul este materie – capul Gorgonei preschimbă totul în piatră –, o substanţă lipsită de iubire şi drept, ceva blestemat care, cât de curând se va dispune de forţa necesară, va fi tratat ca atare, fiind repus la locul său dacă vrea să se clintească.

Când Iosif capătă puterea în Egipt, introduce acolo ierarhia politică prin care orice egiptean are faţă de rege raportul pe care, în ideea sa, orice lucru îl are faţă de Dumnezeu[10] – el realizează astfel divinitatea sa.

Prin intermediul grânelor cu care el însuşi a fost cinstit şi cu care îi hrănea în caz de foamete, le adună întâi toţi banii, vitele, caii, oile şi caprele, boii şi asinii, apoi pământurile şi pe ei înşişi; tot ce exista este făcut proprietatea regelui[11]. (Despre o existenţă oarecare, care nu se găseşte în starea de dependenţă fizică, se pare, nu sunt urme nici în conceptul lui Iosif, nici în sensibilitatea lui.)[12]

Destinului, împotriva căruia Avraam şi chiar Iacov luptaseră, pentru a avea unde locui şi alcătui un popor, îi cedează în cele din urmă Iacov, şi aceasta mai mult din necesitate[13], punându-se, împotriva spiritului său şi ca urmare a întâmplării, în acest raport, astfel ca şi mai greu să fie nevoie a-l suporta, el şi urmaşii lui. Spiritul, care i-a smuls din sclavie şi apoi i-a organizat ca popor independent, acţionează de acum în raporturi mai numeroase ca cele ce apar în familiile primitive, şi se caracterizează prin acest fapt mai determinat şi prin consecinţe mai diverse.

Despre cum am putea, cu ajutorul intelectului nostru, să ne asumăm evenimentul eliberării poporului israelit sau cele ce-l precedă, nu poate fi vorba aici, ci despre cum sunt acestea redate în imaginaţia lor şi în cronica vieţii evreilor, în care acţionează spiritul lor însuşi. Când Moise, inspirat în singurătate de eliberarea poporului său, soseşte la bătrânii Israelului şi le vorbeşte despre misiunea lor, vocaţia lui divină nu-şi găseşte legitimarea în ura faţă de oprimare din sufletele lor, nici în vreun dor după aerul proaspăt sau libertate, ci în arta retorică cu care Moise îi farmecă, mai târziu făcând acelaşi lucru la fel de bine şi maeştrii egipteni. Acţiunile lui Moise şi Aaron sunt la fel de eficiente prin forţa lor asupra fraţilor ca şi asupra egiptenilor, şi observăm că aceştia din urmă luptă împotriva subjugării tot prin ea.[14]

Prin discursul lui Moise înaintea lui Faraon, urmat de o neîndurare mai mare, evreii nu devin şi mai iritaţi, ei suferă doar mai profund. Nu murmură decât împotriva lui Moise, blestemându-l (*Ieşirea, 5.21, 6.9*). Doar Moise acţionează. El îl constrânge pe regele înfricoşat să-i permită să plece, credinţa evreilor nu-i lasă acestuia libertatea de a-şi uita frica şi de a-şi regreta hotărârea, ci această manifestare, prin care el nu se supune zeului lor, este pentru ei o acţiune a lui Dumnezeu. Pentru evrei se săvârşesc lucruri mari, dar *ei* nu fac fapte eroice. Pentru *ei* Egiptul suportă multe plăgi şi mizeria, ei pornesc la drum în mijlocul lamentaţiei universale, urmăriţi de nefericiţii egipteni (*Ieşirea, 12.33-34*), dar nu au decât bucuria ruşinoasă a laşilor al căror inamic e trântit la pământ nu prin ei, numai conştiinţa că s-a suferit pentru ei, fără vitejia ce doreşte să verse o lacrimă pentru mizeria pe care trebuie să o pricinuiască. Realitatea *lor* este nepătată, dar spiritul lor trebuie să se bucure de o asemenea nenorocită situaţie profitabilă. Evreii au învins, însă ei n-au luptat. Egiptenii au fost învinşi, dar nu prin duşmanii lor, ei sunt învinşi ca cei otrăviţi sau ucişi în timp ce dormeau, într-un atac prin surprindere, iar israeliţii, cu

semnul pe casele lor şi profitând de ceea ce tuturor le aduce mizeria, arată aidoma vestiţilor hoţi din vremea ciumei din Marsilia. Singura acţiune rezervată de Moise israeliţilor este, în seara despre care el ştia că era ultima când vorbeau cu vecinii şi prietenii lor, un împrumut pe care n-aveau să-l mai restituie, răspunzând printr-un furt încrederii acordate[15].

Nu este de mirare că acest popor, care în decursul eliberării sale s-a comportat în maniera sclavilor în asemenea mod, de fiecare dată când se va izbi de greutăţi şi pericole va regreta că i-a părăsit pe egipteni, iar dorinţa de a se întoarce la ei va arăta că nu aveau sufletul, nici nevoia de libertate în cursul eliberării.

Eliberatorul poporului său a fost totodată şi dătătorul său de legi; acesta nu poate fi denumit decât: acela care desfăcuse un jug le impune un altul. O naţiune pasivă care şi-ar da singură legea ar fi o contradicţie.

Principiul întregii legislaţii era acel spirit moştenit de la strămoşi – obiectul infinit, conţinutul întregului adevăr şi oricărei raportări, astfel propriu-zis acel subiect infinit, deoarece va putea fi numit obiect numai în măsura în care omul va fi presupus, împreună cu viaţa care i-a fost dăruită, şi acesta se numeşte subiect viu, absolut –, aşa-zisa unică sinteză, şi antitezele sunt poporul evreu, pe de o parte, şi de cealaltă întregul rest al omenirii, precum şi lumea. Aceste antiteze sunt adevăratele, purele obiecte care, găsindu-se unul în afara altuia, sunt infinitatea, fără conţinut şi goală, lipsită de viaţă, nu o dată moartă – neantul, doar un ceva, întrucât obiectul infinit le face să fie ceva, un artefact[16], nu o fiinţare, neavând pentru sine nici viaţă, nici drept, nici iubire*. O ostilitate generală lasă doar o dependenţă fizică, o existenţă animală ca rest, care, aşadar, va putea fi asigurată numai pe spezele celorlalţi, şi pe care evreii au conceput-o ca o feudă. Această excepţie, această siguranţă izolată şi dorită urmează necesar din sciziunea infinită. Şi acest dar, această eliberare din robia egipteană, posesiunea unei ţări de lapte şi miere, hrana, băutura şi plăcerile asigurate sunt răspunsurile divinităţii la adoraţie; precum titlul adoraţiei, astfel şi adoraţia: cel dintâi, ajutorul la nevoie, cea de-a doua, servitutea.

Subiectul infinit trebuie să fie inscrutabil. Înainte ca Moise să aibă propriul cort, se arăta israeliţilor în foc şi nori care se dezvoltau mereu altfel, ocupând privirea într-un joc nedeterminat, fără a se fixa într-o formă. Un idol era pentru ei doar piatră sau lemn – nu se vedea, nu se auzea etc., cu aceste litanii se credeau minunat de înţelepţi şi, fiindcă el nu acţionează pentru ei, îl nesocoteau şi nu aveau nici o bănuială despre divinul lui în intuiţia iubirii sau în gustul pentru frumos.

---

* Preoţii Cybelei, sublima zeitate care este tot ce este, a fost şi va fi, căreia nici un muritor nu i-a ridicat vălul, preoţii acesteia erau castraţi, devirilizaţi de corp şi de spirit (n.a.).

Dacă nici o formă nu e dată sensibilităţii, va trebui să fie meditaţia, adoraţia unui obiect invizibil, cea care dă o direcţie şi o delimitare exclusivă – Moise le-a dăruit-o prin Sfânta Sfintelor Cortului, ulterior Templului. Pompei a fost foarte surprins când, apropiindu-se de inima Templului, punctul central, dorind să recunoască în el rădăcina spiritului naţional, sufletul viu al acestui popor ales şi, de asemenea, esenţa evlaviei, sperând să observe ceva plin de simţire pentru respectul pe care îl simţea, la intrarea în locul secret şi-a văzut, în cele din urmă, atenţia înşelată, aceasta găsind un spaţiu gol.

De altfel, va trebui să ne amintim de nefiinţa omului şi de puţinătatea existenţei obţinută prin favoare la fiecare desfătare, la fiecare faptă omenească. Ca semn al dreptului de proprietate divin şi ca parte a lui, trebuie să-i dăm lui Dumnezeu a zecea parte din rodul pământului. Toţi primii născuţi îi aparţin, puteau fi omorâţi[17]. Corpul omenesc, care le era numai împrumutat şi nu le aparţinea cu adevărat, va fi păstrat curat, aşa cum ţine servitorul curată livreaua dată de stăpân. Orice pângărire trebuia ispăşită, adică, prin renunţarea la un bun oarecare, pe care evreul îl numea al său, îşi va aminti că preschimbarea proprietăţii străine era o lipsă de măsură şi o nedreptate şi că lui nu-i revine nici o proprietate. Dar ceea ce aparţinea cu totul lui Dumnezeu, fiind cu totul sacru, precum cuceririle şi prada luată de la duşmani, îi era pus în deplină posesiune prin aceea că era distrus.

Cum poporul israelit se desemna numai parţial ca ceea ce este în general, această parte era originea întregului; şi anume, în întregime, o proprietate slujitoare Dumnezeului ei*; fiindcă servitorul era hrănit exclusiv de stăpânul său, el se preocupa nemijlocit de administrarea lui, asigurând în toată ţara ridicarea dărilor şi administraţia, asigurând dreptatea şi înaintând în diverse ranguri, de la precaritatea celei mai joase slujbe până la ministrul direct sub ordinele lui[18]. Cel din urmă nu era păstrătorul secretului – doar al lucrurilor secrete –, de vreme ce restul preoţilor puteau învăţa şi fi învăţaţi altceva decât slujba (serviciul divin). Secretul însuşi era ceva cu totul străin, în care nici un om nu era iniţiat, putând numai să depindă de el. Şi starea de ascundere a lui Dumnezeu în Sfânta Sfintelor era cu totul alta decât misterul zeităţilor eleusine. Despre spectacolele, sentimentele, entuziasmul şi meditaţia la Eleusis, de la manifestarea zeului nimeni nefiind exclus, trebuia numai să nu se vorbească, fiindcă ar fi profanat-o. Despre lucrurile, activităţile şi regulile slujbei religioase a preoţilor lor, israeliţii puteau trăncăni (*Deut., 30.11*), deoarece trăncăneala n-avea nimic sacru, sacrul era etern în afara lor, nevăzut şi nepresimţit.

---

* Ceea ce trebuia să fie folosit din această posesiune deplină – distrugându-se – nu putea veni de la stăpân, era necesar deci, cel puţin, ca vegetaţia să le fie rezervată (n.a.).

Fenomenele de pe Sinai, prilejuite de solemna instituire a Legii, i-au ameţit pe evrei în asemenea măsură încât l-au rugat pe Moise să-i cruţe şi să nu-i aducă prea aproape de Dumnezeu. N-avea decât să vorbească el singur cu Dumnezeu şi să le transmită pretenţiile lui[19].

Cele trei sărbători ale anului, în mare parte celebrate prin mese şi dansuri, sunt ce e mai omenesc în legea mozaică; dar foarte caracteristică este sărbătoarea de la fiecare şapte zile: robii trebuie să se bucure de această întrerupere a lucrului, o zi de inactivitate după şase zile de muncă istovitoare[20]. Dar, de altfel, a ţine nişte oameni liberi, vii, o întreagă zi într-un asemenea vid, într-o inactivă unitate a spiritului, şi timpul consacrat lui Dumnezeu a-l face un timp gol, acest vid lăsându-l atât de adesea să revină, putea să-i treacă prin minte numai unui legislator al unui popor pentru care trista, insensibila unitate este cea mai înaltă, care opune viaţa de şapte zile a Dumnezeului său noii vieţi a lumii acestui Dumnezeu, considerând-o ceva străin pornit din sine, şi de aceea lăsând-o să se odihnească.

Acestei pasivităţi complete nu îi rămâne, dincolo de mărturia stării de servitute, nimic altceva decât simpla, vida nevoie de a-şi păstra existenţa fizică şi de a o asigura contra necesităţii. Aşa ceva au obţinut o dată cu viaţa lor, mai mult nici nu doresc. Au primit o ţară spre a o locui, unde curge lapte şi miere; ca popor sedentar şi cultivator al pământului, voiau acum să aibă în proprietate ceea ce părinţii lor au vrut să colinde doar ca păstori, modul lor de viaţă putând să lase în pace popoarele care se adunaseră în oraşe pentru a se dezvolta şi care le lăsaseră pământul necultivat ca să-şi pască vitele nestingheriţi, încă cinstindu-le mormintele când nu mai hoinăreau în jurul lor. Urmaşii lor nu se mai întorc ca nomazi; ei cedaseră destinului contra căruia strămoşii lor luptaseră atâta timp şi a căror încăpăţânare îl amărâse şi mai mult pe demonul lor şi al poporului lor. Ei părăsesc, aşadar, modul de viaţă al strămoşilor, dar cum de-i părăsise geniul lor? El trebuia să devină şi mai puternic, mai îngrozitor în ei, deoarece, cu nevoile transformate, apărea o separaţie importantă între moravurile lor şi cele ale altor popoare, şi nici o altă putere nu se opunea unei înţelegeri cu ele, decât sufletul lor. Necesitatea îl face ostil, dar ostilitatea nu ar merge mai departe decât necesitatea, peste victoria care le-a asigurat loc între canaaniţi. Diferenţierea modurilor de viaţă a crescătorilor de animale şi cultivatorilor pământului era absentă; spiritul lor pur este acela prin care oamenii sunt unul; ceea ce îi desparte pe evrei de canaaniţi este numai spiritul. Acest demon al urii le spune să-i extermine pe vechii locuitori; cinstea naturii umane este salvată aici, în parte, de împrejurarea că, dacă spiritul lor cel mai intim s-a pervertit şi s-a schimbat în ură, totuşi n-a renegat cu totul esenţa lui originară, şi pervertirea lui nu este cu totul consecventă, nu este dusă până la capăt. Israeliţii lasă un număr de locuitori, deşi împilaţi şi robiţi, totuşi în viaţă.

Celor care, murind în pustiu, n-au ajuns în Ţara Făgăduinţei, determinaţia, ideea existenţei lor nu le este împlinită, fiindcă viaţa lor era subordonată unui scop care nu era de sine stătător, sieşi suficient, şi moartea lor va apărea doar ca un rău, cum se întâmplă când totul este supus unui stăpân, numai ca o pedeapsă[21].

De la chemarea la luptă erau scutiţi cei ce nu-şi ridicaseră casă nouă, nelocuind-o încă, nu mâncaseră struguri din via lor, nou-plantată, nu-şi cunoscuseră mireasa la nunta lor – aceasta deoarece ei, a căror viaţă le stătea înainte, ar fi acţionat nebuneşte, îndrăznind orice posibilitate, orice condiţionare a vieţii, pentru realitate; este contradictoriu a pune în joc, pentru proprietate şi existenţă, această proprietate şi această existenţă însăşi: doar eterogenii pot fi jertfiţi unii altora, proprietatea şi existenţa – doar onoarei, libertăţii sau frumuseţii, doar pentru ceva etern; dar de atare etern evreii n-aveau parte.

Moise imprimă legislaţiei sale o ameninţare de o splendoare orientală, a pierderii oricărei bucurii şi fericiri. El aduce spiritului servil reprezentarea lui însuşi, a spaimei faţă de forţa fizică.

Alte reprezentări despre spiritul uman, alte tipuri de conştiinţă nu provin din legislaţia religioasă, iar Mendelssohn* ţine credinţa sa la mare cinste deoarece în ea n-ar fi oferite adevăruri eterne. Că este un Dumnezeu constituie culmea legilor statului şi, dacă s-ar putea numi un adevăr ceva dat în această formă, se poate spune cu uşurinţă: care adevăr este mai adânc pentru sclav decât acela că are un stăpân? Dar Mendelssohn are dreptate când nu denumeşte aşa ceva un adevăr, fiindcă sub forma adevărului nu apar la ei cele ce ţin de credinţă, ceea ce noi găsim la ei ca adevăr. Fiindcă noi găsim adevărul ca ceva liber, ceea ce nu dominăm, nici nu ne va domina; de aceea existenţa lui Dumnezeu nu apare ca un adevăr, ci ca un imperativ. Evreii sunt cu totul şi cu totul dependenţi de Dumnezeu, şi de ceea ce se depinde nu poate avea forma unui adevăr; deoarece adevărul este frumuseţea reprezentată cu ajutorul intelectului[22], caracterul negativ al adevărului este libertatea. Dar cum ar putea resimţi frumuseţea cei care văd în toate numai materie, cum să poată practica raţiunea[23] şi libertatea cei care au fost fie doar dominaţi, fie stăpânitori, aceia care au sperat doar forma de nemurire mediocră care va fi păstrată în conştiinţa indivizilor, vrând să dăinuie de sine stătător? Ei au săvârşit renunţarea la facultatea voinţei, la fiinţa însăşi, în favoarea existenţei, şi vroiau doar perpetuarea proprietăţii asupra unui teren printr-un urmaş, perpetuare a unui nume lipsit de folos şi fără glorie care să stea mărturie pentru ei, fără să se bucure de nimic din ce ridică viaţa şi conştiinţa peste mâncare şi băutură. Şi ce folos ar fi, aşadar, de a nu încălca prin limitare ceea ce nu era prezent, de a lăsa liber ceea ce nu se cunoştea? Ca şi cum

---

* *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum,* 1783, II, p. 31-54 (n.a.).

eschimoşii ar vrea să reclame un avantaj asupra unor europeni oarecare fiindcă la ei nu se plăteşte vreo taxă pe vin, agricultura nefiind împovărată de impozite grele.

În acelaşi fel, în continuare, precum libertatea lăsată adevărurilor decurge aici din opoziţii, tot astfel şi în privinţa subordonării dreptului civil faţă de legislaţia statului avem o afinitate a statului mozaic cu raporturile pe care cei doi vestiţi legislatori ai republicilor lor le-au fundat, o asemănare izbitoare, dar cu o origine foarte diferită. Pentru a îndepărta pericolul cu care inegalitatea averilor ameninţa libertatea, Solon şi Lycurg îngrădesc dreptul asupra proprietăţii şi exclud bunul plac la care putea conduce inegalitatea averilor. De asemenea, în statul mozaic, proprietatea unei familii îi era întărită pentru totdeauna. Cine, de nevoie, şi-a vândut ce avea şi pe sine, va reintra în drepturi asupra lucrurilor sale în anul jubiliar şi asupra sa însuşi la şapte ani, cine moştenea mai mult pământ îşi readucea moşia în vechile graniţe. Cine se căsătorea cu o fată dintr-un alt neam sau alt trib, care nu avea un frate şi de aceea devenea proprietară de fapt, intra prin aceasta în neamul sau familia căreia bunurile îi aparţineau, şi deci unei familii îi revenea mai puţin ceea ce-i era mai propriu, ceea ce-i aparţinea de la un caracter altfel de neşters, ca filiaţia din părinţi cunoscuţi, decât de la ceva dobândit.

Izvorul acestor legi în republicile greceşti a fost datorat faptului că ar fi fost altfel în pericol libertatea celor sărmani, prin inegalitatea care s-ar fi ivit, şi aceştia ar fi putut fi politic nimiciţi. La evrei, ele s-au datorat faptului că aceştia nu aveau nici o libertate şi nici un drept, fiindcă ei aveau totul împrumutat, nu în proprietate*, deoarece ca cetăţeni toţi erau nimic – grecii trebuiau să fie egali, fiind *toţi* liberi, independenţi, evreii – lipsiţi *toţi* de capacitatea de a fi independenţi. Astfel, fiecare evreu aparţinea unei familii deoarece avea o parte din pământul ei, şi acest pământ nu putea să-l numească al său; îi era delimitat ca o favoare. Incapacitatea fiecărui evreu de a-şi spori pământurile era pur şi simplu un scop propus de legislator, pe care poporul său pare că niciodată nu l-a respectat. Dacă ea, în sufletul legislatorului, ar fi avut drept cauză intenţia de a împiedica inegalitatea averilor, atunci ar fi luat cu totul alte măsuri, putând să împiedice multe alte surse ale inegalităţii, ar fi trebuit să aibă ca scop al legislaţiei sale libertatea cetăţenilor, idealul unui legislator căruia nu i se potriveşte nici o trăsătură cu Moise şi spiritul poporului acestuia. Incapacitatea de a-şi spori bunurile imobile nu era o urmare a egalităţii drepturilor asupra pământului, ci egalitatea de a nu avea chiar nici un drept. Sentimentul acestei egalităţi a provocat revolta lui Datan şi a lui Core, care găsesc ca inconsecvente privilegiile pe care Moise şi le luase, privilegiile de a însemna ceva

---

* *Leviticul*, 25. 23 sqq., 35: *„Pământul să nu-l vindeţi de veci, că pământul este al meu; iar voi sunteţi nemernici şi venetici înaintea mea"* (n.a.).

(*Numeri, 16.3*). Aparenţa raporturilor interne ale dreptului de stat se transformă la examinarea principiului din care decurge legea: deoarece legăturile evreilor ca cetăţeni, unul cu celălalt, nu erau altele decât egalitatea dependenţei tuturor faţă de suveranul invizibil şi faţă de slujitorii şi însărcinaţii lui vizibili, propriu-zis nici unul nu avea statut de cetăţean şi în acea dependenţă erau confiscate toate condiţiile politicii, *i.e.* legile libertăţii, astfel că la ei nu se putea găsi nimic care să pară a semăna cu un drept de stat intern, un legislativ, o putere determinată a dreptului de stat. Ca într-un regim despotic, întrebarea privitoare la dreptul intern de stat este contradictorie. – Judecăţi şi slujbaşi (scribi) şi un soi de regenţi instituiţi (la conducerea triburilor) ori, arbitrar, în funcţie de nevoi sau prin forţă, conducători şi şefi, apărând şi dispărând, pot şi trebuie să se găsească. Şi numai o atare formă de relaţie socială poate fi indiferentă, rămânând nedeterminată, în privinţa introducerii sau nu a puterii regale. În cazul că israeliţii ar avea capriciul de a fi guvernaţi de un rege, precum alte popoare, Moise le-a dat doar câteva reguli, pe de o parte astfel alcătuite încât puterea regală putea fi acceptată sau nu, după bunul plac, pe de altă parte în privinţa fundamentului unei constituţii, unui drept al poporului faţă de rege, doar foarte generală, întru totul neaplicabilă. De care drept avea poporul să se teamă că-l pune în pericol, neavând nici unul, poporul căruia nu i se dăduse mai mult decât supunerea?

Moise n-a trăit să vadă deplina aplicare a legislaţiei lui, care, de altfel, în nici o perioadă a istoriei israeliţilor n-a ajuns deplin în vigoare. El a murit pedepsit pentru o unică pornire de independenţă, modestă, pentru o lovitură ce nu-i fusese pretinsă. Privind înapoi (*Deuteronomul, 32.11*) la viaţa sa politică, compară modul în care evreii au fost conduşi de Dumnezeu prin intermediul lui cu felul în care vulturul îşi învaţă puii să zboare: bate întruna din aripi deasupra cuibului, îi ia pe aripile sale şi îi duce cu el. Numai că evreii n-au împlinit această imagine frumoasă, puii n-au devenit vulturi. Ei înfăţişează mai departe, în raportul cu Dumnezeul lor, imaginea unui vultur înşelat, care, încălzind pietrele, vrea să le înveţe zborul său şi le ia pe aripile lui în nori, greutatea lor nefiind prielnică zborului, căldura ce le-a fost dată neputând înlocui flacăra vieţii.

Toate stadiile traversate de poporul evreu, până la sărăcia, ticăloşia, murdăria stării în care se găseşte azi, nu sunt decât consecinţe şi dezvoltări ale destinului lor originar – o putere infinită, căreia ei i s-au opus zadarnic –, de care au fost prigoniţi şi vor fi prigoniţi până se vor împăca cu el prin spiritul frumuseţii, şi prin această reconciliere îl vor depăşi.

După moartea lui Moise a urmat o lungă perioadă de alternanţă între independenţa statului şi supunerea lui de către popoare străine. Destinul prin care, datorită norocului, independenţa a fost pierdută şi, prin subjugare, s-a găsit curajul de a o recăpăta, acest destin comun tuturor popoarelor trebuia, ca destin al poporului evreu, să sufere două modificări particulare:

a) Alunecarea spre slăbiciune a situaţiilor favorabile, prin trecerea în slujba zeităţilor străine şi curajul de a se ridica, prin revolte, din starea de subjugare la cea de independenţă, apar ca întoarceri la propriul lor Dumnezeu. La necaz, spiritul războiului şi distrugerii se retrăgea dintre evrei, Dumnezeul oştirii, Savaot. Cele mai umane sentimente creşteau în sufletele lor, şi cu ele se iveau legături paşnice. Ei simţeau un spirit mai frumos şi slujeau zeilor străini. Dar acum, în această slujire, recad în destinul lor; nu pot deveni adoratori, ci numai servitori ai acestor zei, devin dependenţi de lume, care, înainte, ori lor, ori idealului lor, fusese supusă. Cu aceasta, forţa lor îi părăseşte, ea sălăşluind în ostilitate, iar coeziunea statului lor este pierdută complet. El nu putu avea niciodată stabilitate, ca s-o dea şi cetăţenilor săi. Iar aceştia puteau rămâne reuniţi într-un stat doar depinzând de o comunitate care ar fi fost numai a lor, toţi oamenii opunându-i-se. Prin zeii străini n-au renegat nici o lege pe care noi o numim lege a statului, ci principiul întregii lor legislaţii şi statului lor, iar interdicţia idolatriei era cu totul consecventă ca primă lege şi, mai ales, severă. Prin amestecul cu alte popoare, prin legăturile căsătoriei, ale prieteniei, prin fiecare mod al unei nu servile, ci paşnice convieţuiri, se dezvoltă o comuniune între ei, ei gustă împreună soarele, privesc împreună către lună şi stele sau, dacă reflectează la sensibilitatea lor înşile, găsesc legăturile, sentimentele prin care erau reuniţi. Şi, întrucât îşi reprezintă acele stele reunite între ele, reprezentarea sentimentului în care sunt unul, ca viu, au, prin urmare, zei[24]. În măsura în care sufletul naţionalităţii evreieşti, acest *odium generis humani*[25], slăbeşte, împuţinându-se, şi demoni mai paşnici îi reunesc cu străini, trecându-i peste graniţele pe care le fixase această ură, devin transfugi, rătăciţi în spaţiul unor plăceri în care ei nu mai găsesc aceeaşi stare de servitute de până atunci. Această experienţă, că în afara moştenirii părinteşti ar mai fi loc de altceva, ce un suflet omenesc să ia în sine, această experienţă era o nesupunere pentru sclav, care vrea să cunoască şi altceva în afară de ce-i dă stăpânul, numind acest ceva al său. Căpătând umanitatea, când au putut simţi în mod pur şi nu au redevenit din nou sclavi a ceea ce, originar, era liber, puterea îi părăseşte; era doar o contradicţie în ei – cum puteau respinge întregul destin, vechea legătură a urii, dintr-o dată, şi organiza o frumoasă înţelegere? Au fost, curând, readuşi din nou la acea legătură; fiindcă, prin pierderea comunităţii şi statului lor, celor mai puternici le-au devenit o pradă, amestecul lor cu alte popoare devenind dependenţă de ele. Împilarea trezi iarăşi ura, şi cu aceasta Dumnezeul lor se trezi din nou. Instinctul lor de independenţă era propriu-zis instinct al dependenţei de ceva ce le era propriu.

b) Aceste transformări, pe care alte naţiuni le traversează adesea numai în decursul mileniilor, trebuiau să fie mai rapide la poporul evreu. Fiecare etapă era prea violentă ca să poată dura multă vreme. Etapa

independenţei, legată de o ostilitate generală, n-a dăinuit, era prea opusă naturii. Etapa independenţei, la alte popoare, este o etapă binecuvântată, o etapă a celei mai frumoase umanităţi; etapa independenţei evreilor trebuia să fie a unei totale pasivităţi, a unei depline ticăloşii, fiindcă independenţa lor le asigura numai mâncarea şi băutura, numai o existenţă guvernată de asemenea lucruri; astfel, cu independenţa, cu aşa puţin, pierdeau totul sau, în caz de pericol, nu mai rămânea nimic viu pe care să-l păstreze şi de care s-ar fi putut bucura, învăţând să jertfească mult privaţi de această bucurie. Oprimaţi fiind, existenţa lor precară ajunge în pericol imediat, şi ei se bat ca s-o salveze. (Nu puteau, ca unii fanatici de mai târziu, să se predea călăului sau morţii prin înfometare, fiindcă nu aparţineau unei idei, ci unei existenţe animale. Şi credeau în Dumnezeul lor deoarece, complet separaţi de natură, în unirea cu el o regăseau prin stăpânire.)[26] Această existenţă animală nu era comparabilă cu forma mai frumoasă de umanitate care le adusese libertatea.

Când evreii introduc regalitatea (pentru Moise, compatibilă cu teocraţia, dar nu şi pentru Samuel), mulţi capătă importanţă politică, deoarece sunt de partea preoţilor sau se apără de ei. Dacă în statele libere introducerea monarhiei reduce cetăţenii la persoane private, în acest stat, în care oricine era nimic din punct de vedere politic, câţiva ajung să însemne mai mult sau mai puţin ceva. După dispariţia efemerei, dar apăsătoarei străluciri a domniei lui Solomon, noua putere care prin introducerea regalităţii a împletit destinul cu biciul – sălbatică dorinţă de putere şi domnie neputincioasă –, poporul evreu, complet sfărâmat, întoarce chiar împotriva propriilor măruntaie devastatoarea neîndurare şi impietate pe care, până atunci, le îndreptase împotriva altor naţiuni. Ei îndură destinul făurindu-l cu propriile mâini. Naţiunile străine învaţă să se teamă mai puţin de el, devine, dintr-un popor dominant în idee, un popor dominat în realitate, şi capătă sentimentul propriei dependenţe exterioare. Pentru un timp se va conserva, ca urmare a închinării, un trist soi de stat, până când, în sfârşit – căci politica slăbiciunii îndemânatic administrate nu îndepărtează ziua încheierii socotelilor –, va fi definitiv aruncat la pământ, fără a mai avea puterea de a-şi reveni. Vechiul geniu va dăinui printre profeţi, care căutau să readucă la viaţă ceea ce murise; însă profeţia nu poate să vrăjească din nou geniul fugit al unei naţiuni, să captiveze destinul unui popor prin minunile sale, ci trebuie să cheme un spirit cu totul nou din adâncurile trăirii, dacă ea este pură şi vie. Dar profeţii evrei au aprins lumina lor de la făclia unui demon adormit, ei căutau să reconstruiască din nou vechea lui forţă şi, prin îndepărtarea feluritelor interese ale timpului, să-i redea înalta unitate, cândva sublimă. Ei au putut astfel, prin amestecul lor în politică şi prin scopurile lor, să devină doar nişte fanatici reci, limitaţi şi ineficienţi, evocând doar amintirea vremurilor de altădată

şi prin aceasta pe cele prezente, făcându-le şi mai confuze, dar fără să dea naştere unei ere noi. Amestecul pasiunilor împiedică reîntoarcerea la pasivitatea informă, dar în sufletele pasive ele trebuiau să fie cu atât mai atroce. Ca să izgonească această realitate îngrozitoare, oamenii caută încrederea în idee; evreul de rând, care renunţa la sine, dar nu la obiectul său, îşi punea speranţa în venirea unui Mesia. Fariseii, prin instinctul servirii şi atingerii obiectivelor prezentului şi completei uniuni a conştiinţelor cu ele (fiindcă ei, prin nedesăvârşirea lor, în afara cercului activităţii, în care erau stăpâni, mai simţeau şi alte forţe, credeau în amestecul unui destin străin cu puterea voinţei şi activităţii lor), iar saducheii, prin întreaga diversitate a existenţei lor şi prin dispersia unei fiinţări schimbătoare, care se împlinea numai prin determinaţii şi unde indeterminarea ar fi numai ca posibilitate a trecerii în alte determinaţii; esenienii, prin eternitate, prin înfrăţirea care exclude orice proprietate ce ar putea diviza, astfel rămânând împreună, făcând o unitate vie, fără diferenţieri, din ei înşişi; printr-o viaţă comună, care ar fi dezlegată de raporturile cu realitatea, a cărei plăcere s-ar baza pe obişnuinţa de a fi împreună, o existenţă comună care prin deplina egalitate a membrilor n-ar fi tulburată de nici o diversitate. Pe cât de totală era dependenţa evreilor de Legea lor, pe atât de mare trebuia să fie sentimentul de sine când puteau avea o voinţă, şi aceasta era posibil când cultul lor întâlnea o opoziţie. Pe cât de uşor se lăsau să devină infideli credinţei lor dacă ce le era străin nu se apropia ca duşman şi ei nu erau în necaz, plăcerile fiindu-le satisfăcute, pe atât de încrâncenaţi luptau pentru cultul lor dacă era atacat. Luptau pentru el cu disperare, erau chiar în stare, în lupta pentru Legea lor, s-o încalce, de exemplu sărbătoarea Sabatului, ei, care, la ordinul altuia, nu puteau fi înduplecaţi s-o încalce conştient nici constrânşi. Şi aşa, cum viaţa în ei era maltratată, cum nu se găsea nimic nedominat, nici sacru în ei, faptele lor ajungeau să fie furie nestăpânită, fanatism turbat.

Speranţa romanilor de a îmblânzi fanatismul prin stăpânirea lor măsurată a fost învinsă. El a ars încă o dată şi s-a îngropat sub ruinele sale.

Marea tragedie a poporului evreu nu este o tragedie greacă, nu poate trezi nici frica, nici compasiunea[27], fiindcă ambele ţâşnesc din destinul necesarei fatalităţi faţă de o esenţă frumoasă. Doar oroarea se trezeşte prin tragedia lui. Destinul poporului evreu este destinul lui Macbeth, el apare din natură, se ataşează unei esenţe străine şi ucide, distruge, în serviciul lui, tot ce-i sacru, în cele din urmă e părăsit de zeii săi (fiindcă ei erau obiecte, el fiindu-le sclav) şi va trebui să fie strivit de propria credinţă.

{*Spiritul creştinismului*}

Iisus apăru nu mult după ultima criză pe care o provocase fermentaţia diferitelor elemente ale destinului iudaic. În acest timp de fermentaţie internă, evoluţia materiei eterogene va culmina cu strângerea într-un întreg, iar opoziţiile pure stârniră războiul pe faţă, mai multe zguduiri precedând ultimul act. Oamenii, cu sufletele în comunitate, dar stăpâniţi de pasiuni puternice, înţeleseră destinul poporului iudeu numai parţial şi nu fură, de altfel, destul de liniştiţi nici pentru a se lăsa loviţi de valurile lui şi inconştient să înoate doar mai departe în timp, nici pentru a aştepta o evoluţie ulterioară care ar fi fost necesară pentru a se alătura unei forţe mai mari; astfel că ei precedară fermentarea întregului şi se prăbuşiră fără glorie şi fără urmări.

Iisus nu combătu doar o parte a destinului evreiesc, fiindcă el nu era de partea vreunei alte părţi a acestuia, ci se i opuse în totalitate; astfel, el singur era deasupra acestuia şi căuta să ridice şi poporul său deasupra. Dar atare duşmănie, pe care căuta s-o depăşească, putea fi copleşită numai prin acte de vitejie, nu putea fi împăcată prin iubire; chiar şi încercarea sa elevată de a învinge întregul destinului trebuia să dea greş în poporul său, iar el însuşi va deveni o jertfă a acestuia. Fiindcă Iisus nu lupta de nici o parte a destinului, nu trebuia de fapt să facă parte din poporul său, căci acesta poseda încă destul, dar în restul lumii religia sa găsea o mare trecere printre oamenii care, nemaifiind părtaşi la destin, nu mai aveau nimic de împărţit sau de stăpânit.

Înaintea spiritului lui Hristos[28] (…)

(…) fundată o vie modificare a naturii umane (dreptul, pe care singură îl părăseşte dacă deasupră-i se instalează constrângerea), dorind să recunoască că le-a fost dat, că prin aceasta era pozitiv pentru ei. Ordinea în care vor urma aici diversele tipuri de legislaţie le este, de altfel, străină, o ordine instituită, şi diferenţele în ea provin mai întâi din felul divers în care va reacţiona.

Cerinţelor unei simple slujiri a Stăpânului, unei nemijlocite servituţi, unei apartenenţe fără bucurie, fără a se pretinde plăcere şi iubire, *i.e.* cerinţelor slujirii divinului, Iisus li se arată de-a dreptul ca o opoziţie, un instinct, aşadar, dimpotrivă, ca o nevoie a omului. Pe cât sunt activităţile

religioase cele mai spirituale, cele mai frumoase, ceea ce se străduieşte să unifice chiar şi prin evoluţia necesarelor separaţii, şi unificarea în ideal fiind ca desăvârşită, realitatea se înfăţişează nemaifiind opusă, astfel că se exprimă într-o faptă, căutând să se întărească prin ea, pe atât sunt de goale aceste activităţi religioase când le lipseşte acel spirit al frumuseţii; servitutea cea mai lipsită de suflet, care pretinde conştiinţa propriei sale nimiciri; o faptă în care omul exprimă ne-fiinţa sa, pasivitatea sa; iar deasupra acesteia se ridică satisfacerea nevoilor omeneşti comune, fiindcă în ele zace nemijlocit sentimentul ori conservarea unei fiinţe atât de goale.

Că urgenţa extremă lezează sacrul este o propoziţie identică, deoarece urgenţa este un stadiu al fiinţei în dezintegrare şi urgenţa într-o activitate este o activitate care face atingere obiectului sacru. În urgenţă, ori omul este redus la obiect şi asuprit, ori el trebuie să reducă natura la un obiect şi s-o asuprească. Nu numai natura este sacră, este posibil şi ca în sine obiecte să fie sacre, nu numai dacă ele sunt chiar exprimări ale unui ideal unificator al multiplelor, ci (de asemenea, dacă ele) stau în raport într-un mod oarecare cu acesta, îi aparţin. Urgenţa poate produce profanarea unui asemenea lucru sacru; dar a-l leza fără ca urgenţa să se manifeste, aceasta este doar un exces, dacă ceea ce reuneşte un popor este de asemenea ceva comun, o proprietate a tuturor; căci, de altfel, ofensa adusă sacralităţii este în acelaşi timp o ofensă adusă dreptului fiecăruia; piosul zel care sfărâma templul şi altarul unui cult străin, hăituindu-i preoţii, profana sacralitatea comună tuturor şi aparţinând fiecăruia. Dar ceva este sacru numai întrucât unifică tot, toţi renunţând, toţi slujindu-i, astfel luându-şi fiecare dintre cei ce se separă dreptul său înapoi, şi ofensa unui atare lucru ori cerinţă sfinte este, din perspectiva altora, doar în asemenea măsură un neajuns, încât comunitatea cu ei e imposibilă şi libera folosinţă a lucrului său – fie el acest timp, sau orice ar fi – va fi revendicată pentru sine. Dar, pe cât de precar este un asemenea drept şi jertfirea lui însăşi, pe atât de puţin omul li se va opune concetăţenilor săi cu privire la ce-i mai înalt, vrând să sfâşie comunitatea cu ei în punctul cel mai intim al conexiunii ei. Doar dacă întregul comunităţii este un obiect al dispreţului – şi aici Iisus iese din întreaga existenţă a poporului său, deci acest fel de protecţie, care, de altfel, faţă de un prieten, cu care este *o* inimă şi *un* suflet, se reduce la echilibru, era suspendat; şi datorită vreunei interdicţii iudaice n-a vrut să refuze, amânând nu o dată, satisfacţia unor foarte comune nevoi, un act de bun plac; el a lăsat prin aceasta să se citească separaţia de poporul său, întreaga sa revoltă contra servituţii faţă de legile obiective.

Însoţitorii săi au dat iudeilor, prin smulgerea spicelor în timpul Sabatului, motiv de scandal; foamea care i-a împins la aceasta nu putea găsi în acele spice o mare satisfacere; respectul pentru Sabat putea, desigur, să amâne această precară satisfacere pentru timpul care le-ar fi

fost necesar să ajungă într-un loc unde ar fi putut găsi hrană gata preparată. Iisus le pune înainte fariseilor, care condamnau această faptă contrară regulilor, exemplul lui David, dar acesta era într-o situaţie disperată când s-a atins de pâinile punerii înainte; el se referă şi la profanarea Sabatului prin comerţul preoţesc; numai că, dacă acesta era legal, nu mai constituia o profanare; şi, dacă pe de o parte el agravează greşeala prin observaţia că preoţii profanează Sabatul numai în Templu, ceea ce ar însemna, mai mult, că natura ar fi mai sfântă decât Templul, pe de altă parte, în general, natura lipsită de sfinţenie, de dumnezeire pentru iudei, o aşază deasupra limitelor puse lumii de ei, lume care stătea cu Dumnezeu în raportul singular stabilit de către aceştia; nemijlocit, el opune omul sfinţirii unui timp (din an) şi clarifică această situaţie simplist, doar ca pe o satisfacere a unei nevoi omeneşti. În aceeaşi zi, Iisus vindecă o mână atinsă de o boală care o uscase; modul de a acţiona propriu iudeilor în împrejurarea unui pericol în care s-ar găsi oile lor le dovedeşte, de fapt, precum şi consumarea de către David a pâinilor sfinte sau comerţul preoţilor în Templu de Sabat, că pentru ei înşişi sfinţenia acestei zile nu are valoare absolută, că ei înşişi cunosc ceva mai înalt decât păzirea acestei legi; dar şi cazul pe care Iisus îl prezintă iudeilor este un caz de urgenţă, iar urgenţa anulează vina. Animalul care a căzut în apă cere ajutor urgent – că un om este împiedicat până la asfinţitul soarelui să-şi folosească mâna este indiferent; fapta lui Iisus exprimă voinţa liberă de a îndeplini această faptă cu câteva ore mai devreme şi primatul unei atari voinţe libere faţă de legea ce purcede de la cea mai înaltă autoritate.

Obiceiului spălării mâinilor înainte de a mânca pâinea Iisus îi opune (*Matei, 15.2*) întreaga subiectivitate a omului, iar deasupra servituţii faţă de legi, (deasupra) purităţii sau impurităţii unui obiect, puritatea sau impuritatea inimii. El face din subiectivitatea nedeterminată, din caracter, o cu totul altă sferă, care nu are nimic de-a face cu executarea punctuală a comandamentelor obiective.

Altfel decât faţă de legile obiective, cărora Iisus li se opune ca la ceva cu totul străin, ca subiectivul în general, se raportează Iisus la acele principii pe care noi din diferite perspective le denumim fie morale, fie civile (care sunt subiective întrucât sunt fundate într-o activitate a esenţei umane, într-o facultate a sa)[29]. Fiindcă exprimă legăturile fireşti dintre oameni sub forma legilor, confuziile constau chiar în privinţa faptului dacă legile devin obiective în întregul lor sau numai în parte. Fiindcă principiul este unificarea opuşilor într-un concept, care, de altfel, îi lasă ca opuşi, conceptul însuşi constituindu-se prin opoziţie faţă de un real, el exprimă un „trebuie" (*Sollen*); întrucât conceptul nu după conţinutul său, ci după formă (va fi considerat) ca concept creat şi înţeles de către oameni, legea este morală; întrucât va fi văzut simplu, din perspectiva conţinutului, ca uniune determinată a opuşilor, şi acel „trebuie" nu e constituit de

proprietatea conceptului, ci impus printr-o forţă străină, legea este civilă. Deoarece din acest ultim punct de vedere uniunea opuşilor nu este concepută, nici subiectivă, legea civilă va conţine limita opoziţiei într-o pluralitate de fiinţe vii – dar limita opoziţiei pur moral determinată într-o fiinţă vie; cea dintâi delimitează opoziţia viului faţă de viu, cealaltă – opoziţia, dar a *unei* părţi, a *unei* facultăţi a unei fiinţe vii faţă de altă parte, altă facultate a aceleiaşi vieţuitoare. (Astfel de principii sunt doar în parte pozitive prin natura lor, fiindcă sunt numai reflexia asupra unei singure facultăţi, rămase izolate, astfel că aceasta, izolată, le exclude ori le domină pe celelalte; dar ele pot deveni şi pozitive dacă acţionează nu numai ca o facultate a omului, ci şi ca o forţă externă, dacă omul nu mai are în sine, ci în afara lui acest stăpân. – Iisus nu merge, pentru a face aceste comandamente să fie subiective, pe calea de a arăta că ele sunt principii generale, că această generalitate însăşi este exteriorizarea unei capacităţi omeneşti, a capacităţii generalităţii, care este raţiunea ce prin evoluţie, care ca produs reprezintă o facultate omenească, le-ar fi preluat obiectivitatea, pozitivitatea.)[30] Şi o facultate a acestei esenţe este astfel dominantă asupra unei alte facultăţi a aceleiaşi esenţe. Principiile pur morale care nu sunt apte de a deveni civile, *i.e.* în care opoziţiile şi unificarea nu pot avea o formă străină, vor fi de un asemenea fel încât vor privi delimitarea facultăţii a cărei activitate nu este o activitate ce se raportează la alţi oameni. Principiile, dacă operează ca simple comandamente civile, sunt pozitive şi, fiindcă au materia identică cu cea morală sau fiindcă unitatea obiectivului în concept presupune şi o unificare non-obiectivă ori poate deveni aşa ceva, ar rezulta suprimarea formei principiilor civile dacă ele (ar) fi transformate în legi morale, dacă „trebuie" (*Soll*) care le este propriu nu este o pretenţie a unei forţe străine, ci consecinţa propriului concept, a grijii faţă de datorie. Dar şi acele legi morale care nu sunt apte de a deveni civile pot deveni obiective prin aceea că unificarea (sau delimitarea) acţionează nu doar ca concept, ca simplu comandament, ci (ca ceva) străin facultăţii delimitate, de asemenea subiective. Acest tip de obiectivitate ar putea fi numai suprimat de reinstituirea conceptului şi delimitarea activităţii prin el. În acest fel ne putem aştepta ca Iisus să fi lucrat contra pozitivităţii comandamentelor morale, contra simplei legalităţi, demonstrând că legea ar fi generalul şi că întreaga ei obligativitate rezidă în generalitatea ei, fiindcă de fiecare dată acel „trebuie" (*Sollen*), acel ceva cerut de către lege, se face cunoscut totuşi ca ceva străin, iar pe de altă parte ca concept (generalitate) este subiectiv, prin acesta, ca produs al unei facultăţi omeneşti pierzându-se capacitatea generalizării, raţiunea, obiectivitatea sa, pozitivitatea proprie, eteronomia, şi ceea ce este cerut de lege este reprezentat (ca) fiind fundat pe autonomia voinţei umane. Pe această cale, aşadar, pozitivitatea este numai în parte îndepărtată (fiindcă obligaţia datoriei este o generalitate,

care rămâne opusă particularului, şi acesta este ceea ce este dominat, în timp ce ea domină)[31]; şi între şamanul tungus ori Biserica şi statul europene, dominate de prelaţi ori moguli ori puritanii şi cei ce respectă obligaţia datoriei lor, nu este nici o deosebire decât că unii sunt reduşi la starea de sclavi, ceilalţi fiind liberi[32]; însă primii îşi poartă stăpânii în afara lor, ceilalţi au stăpâni în sine, ceea ce înseamnă să fii propriul sclav; pentru particular, instinct, înclinaţie, iubirea patologică, sensibilitate, ori cum se va mai fi numind, generalul este, în mod necesar şi totdeauna, străin, obiectiv; rămâne o pozitivitate indestructibilă, complet inacceptabilă prin faptul că păstrează conţinutul, obligaţia generală a datoriei, o datorie determinată, conţinând contradicţia de a fi limitată şi în acelaşi timp generală şi în virtutea formei generalităţii vrând să ridice cele mai tari pretenţii pentru unilateralitatea sa. Vai de raporturile omeneşti care nu se găsesc în conceptul datoriei, care, întrucât nu este simplu gând gol al generalităţii, ci trebuie să se exprime într-o acţiune, exclude toate celelalte raporturi sau le domină.

Unui bărbat care vrea să reinstituie omul în integralitatea sa îi este imposibil să străbată atare drum, care asociază dezintegrarea umană numai unui insensibil orgoliu. A acţiona în spiritul legii nu poate însemna că cel ce acţionează o face din respect pentru datorie, în contradicţie cu înclinaţiile; fiindcă ambele părţi ale spiritului (nu putem vorbi altfel despre această scindare a sufletului) nu se găseau, de altfel, deloc în spirit, ci contra spiritului legii, una – deoarece este ceea ce exclude, deci se limitează pe sine însăşi, cealaltă – fiindcă este subjugată.

Spiritul lui Iisus se ridică deasupra moralităţii, întorcându-se nemijlocit contra legii în Predica de pe Munte, care este încercarea de a retrage legalitatea legilor, forma legilor, prin intermediul mai multor exemple. El nu predică în favoarea râvnei pentru acestea, ci indică ceea ce le umple, dar le suprimă ca legi, şi astfel este ceva mai înalt ca supunerea faţă de ele, făcându-le de prisos. Fiindcă cerinţa datoriei presupune o separare şi supremaţia conceptului se face cunoscută printr-un „trebuie" (*Sollen*), ceea ce este, dimpotrivă, deasupra acestei separaţii, o *fiinţă*, o modificare a vieţii, care numai tratată în privinţa obiectului exclude, deci este limitată, excluderea este dată numai prin limitarea obiectului şi îl priveşte doar pe el. Dacă Iisus exprimă de asemenea ca cerinţă ceea ce este pus deasupra legilor şi contrar lor („nu credeţi că vreau să suprim legile"; „fie după cuvântul Tău"; „vă spun, nu staţi împotrivă" ş.a.; „iubeşte pe Dumnezeu şi pe aproapele tău"), atunci această întorsătură a frazei are un cu totul alt sens ca cerinţă decât „trebuie" al comandamentelor datoriei. Ea este doar consecinţă a gândirii a ceea ce este viu, a exprimării acestuia, căruia i se dase o formă străină conceptului, în timp ce, dimpotrivă, comandamentul datoriei este esenţa sa precum un general este concept. Şi dacă aşa ceea ce este viu apare sub forma a ceva reflectat, dat

omului prin cuvinte, atunci Kant a greşit profund* neconsiderând acest mod de exprimare ca aparţinând a ceea ce este viu: „iubeşte pe Dumnezeu mai presus de orice şi pe aproapele tău ca pe tine însuţi", fiind privit ca o cerinţă care pretinde respectul cuvenit unei legi, porunceşte iubirea. Şi pe această confuzie a imperativului datoriei, care se constituie prin opoziţia conceptului cu realul şi care exprimă într-un mod total inadecvat ceea ce este viu, se întemeiază profunda lui reducţie a ceea ce el denumeşte imperativ: „iubeşte pe Dumnezeu mai presus de orice şi pe aproapele tău ca pe tine însuţi" la obligaţia datoriei. Şi observaţia lui că iubirea – ori cu semnificaţia pe care el intenţionează s-o dea acestei iubiri: a îndeplini *bucuros* orice datorie – nu va putea fi pretinsă cade din pricina ei înseşi, fiindcă în iubire orice gând al datoriei cade; şi chiar cinstirea pe care i-a acordat-o acestei zise a lui Iisus, considerând-o ca un inaccesibil ideal de sfinţenie, este la fel de inutil risipită; fiindcă un atare ideal, în care datoriile sunt reprezentate ca acte voluntare, este în sine contradictoriu, fiindcă orice datorie presupune o opoziţie, iar bunăvoinţa, nici o opoziţie; iar el poate accepta această contradicţie lipsită de conciliere în idealul său, lămurind-o prin aceea că creaturile raţionale (ciudată asociere) (sunt apte pentru) a cădea, incapabile de a atinge acel ideal.

Iisus începe Predica de pe Munte cu un gen de paradoxuri în care clarifică, nelăsând loc ambiguităţilor, mulţimii ascultătorilor în aşteptare întregul său suflet, că ei nu au ceva străin de aşteptat de la el, un alt geniu, o altă lume. Sunt exclamaţii care-l însufleţesc, îndepărtându-l totodată de preţuirea obişnuită a virtuţilor; el vesteşte însufleţit un alt drept şi o altă lumină, o altă religie a vieţii, ale cărei raporturi cu lumea nu pot fi decât a fi duşmănit şi prigonit de ea. Împărăţia cerurilor el nu le-o înfăţişează totuşi ca pe o dizolvare a legilor, ci ele vor trebui împlinite printr-o legalitate care să fie cu totul alta, să fie mai deplină ca legalitatea slujirii datoriei: o împlinire a incompletitudinii legii.

El arată această împlinire în cazul mai multor legi; aceasta se poate numi, mai mult în conţinutul său, o înclinaţie de a acţiona cum pretind legile (nu sprijinul dispoziţiei morale de către înclinaţie, ci o dispoziţie morală înclinată, *i.e.* o dispoziţie morală fără frământare)[33], caracterul de unitate al înclinaţiei cu legea, prin care aceasta îşi pierde forma sa ca lege; această conformitate a înclinării este πλήρωμα legii, o fiinţă care, cum, de altfel, este exprimat, este complementul posibilităţii; fiindcă posibilitatea este obiectul, ca ceva gândit, generalul; fiinţa (este) sinteza subiectului şi obiectului în care subiectul şi obiectul şi-au pierdut opoziţia lor; la fel acea înclinaţie, o virtute, este o sinteză în care legea (pe care Kant de aceea o numea mereu obiectivă) şi-a pierdut generalitatea, de asemenea subiectul, particularitatea – amândouă, opoziţia lor; dimpotrivă,

---

* *Cf.* Imm. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft,* I. T., I. B., III. Hauptstück (n.a.).

în virtutea kantiană această opoziţie persistă, un membru devenind dominator, altul dominat. Conformitatea înclinaţiei cu datoria este de asemenea fel că legea şi înclinaţia nu mai sunt diferite; şi expresia „conformitate a înclinaţiei cu datoria" devine de aceea total nepotrivită, fiindcă în ea, încă, legea şi înclinaţia se prezintă ca opuse şi vor putea fi înţelese cu uşurinţă un sprijin al înclinaţiei morale, respectul pentru lege şi starea de determinare a voinţei prin lege – ca înclinaţii diferite –, şi, deoarece cele ce se conformează sunt diferite, însăşi conformarea ar fi întâmplătoare, o unitate eterogenă, ceva gândit. Dar, deoarece aici în complementul legii (şi ceea ce atârnă de el) datoria, dispoziţia morală şi celelalte, generalul, înclinaţia (opuse) încetează de a fi opuse, ca şi particularul, legea, acea conformare, este vie şi, ca raportare a diferitelor, iubire, o fiinţă care, ca concept, exprimă legea necesar ca lege, *i.e.* îşi este egală, sau ca real, ca înclinaţie care se opune conceptului, în aceeaşi măsură ei înseşi, ca înclinaţie, îşi este egală. (Oricare imperativ poate, de aceea, să exprime numai un „trebuie", fiindcă acesta e un general, denunţându-şi deficienţa prin aceea că nu enunţă nici o fiinţă; unui atare imperativ: „să nu ucizi", Iisus îi opune o virtute, dispoziţia iubirii faţă de om, care nu numai că face superfluu conţinutul imperativului, ci şi forma oricărui imperativ, suprimând opoziţia acestuia ca ceea ce impune faţă de ce-i stă împotrivă, eliminând orice gând privitor la sacrificiu, distrugere sau supunere a sufletului; în acelaşi timp, ea este de o plenitudine vie mai bogată ca îngheţatul imperativ al raţiunii;)[34]

Deci acesta este imperativul: „nu trebuie să ucizi", un temei care va fi recunoscut pentru voinţa oricărei esenţe raţionale ca valoros, putând sta ca principiu al unei legislaţii generale. Iisus opune un atare imperativ geniului mai înalt al concilierii (o modificare a iubirii), care nu acţionează numai contra acestui imperativ, ci îl face complet superfluu, închizând astfel în el o plenitudine vie, aşa de bogată că pentru ea ceva mai precar ca un imperativ nu e de găsit. Concilierii – care şi-a pierdut în ea însăşi forma imperativului al cărui concept este înlocuit de viaţă – dispărându-i generalitatea care în concept cuprinde orice particularitate, se petrece doar o pierdere aparentă şi un câştig cu adevărat infinit prin domeniul raporturilor vii cu, poate, mai puţini indivizi cu care intră în relaţie. Ea nu ascunde realul, ci gânditul, posibilităţile, şi acest domeniu al posibilităţii în generalitatea conceptului, forma imperativului, este el însuşi o sfărâmare a vieţii, şi conţinutul său, atât de sărac, încât în afara singurei încălcări a ceea ce interzice, permite totul; faţă de conciliere, dimpotrivă, şi mânia este o crimă, şi (la fel) reacţia promptă a sentimentului unui oprimat, pornirea prin care să oprime, care este un fel de justiţie oarbă şi presupune deci egalitate, dar ostilă; (în timp ce) spiritul concilierii, din contră, (este) lipsit în sine de caracterul ostil, tinzând să suprime ostilitatea celuilalt. Dacă este judecată de iubire, atunci este şi aceasta, totuşi, o

crimă mai mare ca mânia: a-ţi injuria fratele ca pe un ticălos. Dar un ticălos, în starea de izolare în care un om se opune pe sine însuşi oamenilor cu ostilitate şi tinde să stăruiască în această ruină, va fi încă considerat ca fiind ceva, ca încă având valoare, fiindcă va fi detestat, chiar un mare ticălos va putea produce uimire; iubirea este, de aceea, mai departe de a considera pe altul ca pe un nebun care nu doar toate raporturile cu ea, ci şi întreaga egalitate, toată comunitatea de esenţă, le-a suprimat, aservit complet în reprezentare, ca neînsemnând nimic*.

Dimpotrivă, iubirea care în faţa altarului este conştientă de o separare, lasă jertfa sa acolo, împăcându-se cu fratele, şi numai apoi păşeşte pură înaintea divinităţii unice. Ea nu se lasă măsurată de judecător în privinţa dreptului său, ci pur şi simplu se împacă fără a întoarce privirea la drept. (Ea pretinde chiar suprimarea dreptului care printr-o dezbinare a dus la ofensă, ea pretinde concilierea.)[35]

La fel opune Iisus fidelităţii din datorie a căsătoriei şi dreptului separării de soţie iubirea, care, fapt pe care acea datorie nu-l interzice, exclude chiar dorinţa vinovată, iar această permisiune era contradictorie cât timp n-a fost suprimată, cu excepţia unui caz. Aşa că, pe de o parte, sacralitatea iubirii este plenitudinea (πλήρωμα) legii îndreptată împotriva rupturii căsătoriei; şi numai această sacralitate dă capacitatea, când una dintre multele laturi ale omului vrea să se ridice către întreg sau contra întregului, de a le coborî, numai sentimentul întregului, iubirea, e în stare de a împiedica frângerea esenţei – pe de altă parte, iubirea suprimă permisiunea de a se separa; iar împotriva iubirii nu poate să fie vorba, atât timp cât ea trăieşte, încă ce a încetat, de permisiune şi drept. Încetarea iubirii pentru o femeie care iubeşte încă va fi ea însăşi nedemnă şi păcătoasă; şi transformarea pasiunii ei este ea însăşi doar acea rătăcire pe care reaua conştiinţă trebuie s-o ispăşească. Destinul ei nu o va putea cruţa, şi unirea este în sine distrusă; dar ajutorul pe care un bărbat îl cere dreptului şi legii şi prin care trage de partea sa dreptatea şi buna-cuviinţă înseamnă a adăuga rănirii iubirii femeii încă o cruzime infamă. Iisus exclude numai cazul când femeia şi-a îndreptat iubirea ei către altul; atunci bărbatul nu poate rămâne sclavul iubirii. Iudeilor, σχληρὸς χαρδία, a fost nevoie ca Moise să le dea legi şi un drept al căsătoriei; la început nu era aşa.

În asigurarea asupra unui real, subiectul şi obiectul sunt gândite ca separate, sau într-o asigurare asupra unui viitor, într-o promisiune,

---

* Etimologia se exprimă cu precădere pentru semnificaţia considerată aici a termenului rak£, principala greutate provenind din simţul interpreţilor care găsesc mai delicat termenul de „nebun“ decât pe cel de „ticălos“, ambele cuvinte judecându-le nu după firea din care provin, ci după impresia pe care ele o fac, şi, deoarece cel ce-i considerat nebun se simte în dreptul său, dacă este tot atât de inteligent ca celălalt se va întoarce şi-l va numi pe el nebun (n.a.).

exprimarea unei voinţe şi fapta însăşi sunt de asemenea gândite (ca) separate complet; şi acesta este adevărul, adică legătura solidă care se face între ele; într-o promisiune solemnă, reprezentarea fie a ce deja a avut loc, fie numai a viitoarei fapte, este legată de ceva divin, legătura cuvintelor şi faptei, înlănţuirea, fiinţa însăşi este exprimată într-o fiinţare, reîmprospătată în ea, şi fiindcă adevărul cazului pentru care s-a jurat nu va putea fi făcut vizibil singur, în locul lui va fi pus adevărul însuşi, Dumnezeu, şi, în parte, prin acest mod dăruit altuia, în acesta acţionând convingerea, în parte prin reacţiunea acestei fiinţări în sufletul hotărât al celui ce jură, contrariul adevărului este exclus; şi nu este întru totul de înţeles dacă şi în ce fel aici zace o superstiţie. Când iudeii jurau pe cer, pe pământ, pe Ierusalim ori pe părul capului, şi jurământul lor şi-l puneau chezăşie lui Dumnezeu, se lăsau în mâinile Domnului, legând astfel realitatea asigurării de un obiect, punând ambele realităţi la egalitate, şi această punere laolaltă a obiectului şi asigurării, egalitatea ambelor ei o lăsau unei puteri străine, iar Dumnezeu era pus ca putere peste cuvânt, această punere laolaltă fiind fondată în omul însuşi; fapta chezăşuitoare şi obiectul la care face asigurarea vor fi aşa înlănţuite că, dacă unul este suprimat, şi celălalt este negat, suprimat în reprezentare; dacă, aşadar, fapta jurată sau realitatea asigurată nu este reală, prin aceasta şi obiectul la care s-a jurat, cerul, pământul, etc., se găseşte negat; şi în acest caz Stăpânul însuşi trebuie să-l răzbune, Dumnezeu va deveni răzbunătorul bunurilor sale. – Această împletire a faptei asigurate cu ceva obiectiv e contrazisă de Iisus, el nu întăreşte datoria de a ţine jurământul, ci îi arată mai cu seamă inutilitatea; fiindcă nici cerul, nici pământul, nici Ierusalimul, nici părul capului nu sunt spiritul omului, care singur leagă cuvintele şi acţiunile, ci sunt elemente străine, iar certitudinea faptei nu are nevoie de a fi legată de ceva străin, aşezându-se în ceva străin, ci punerea laolaltă a cuvintelor şi acţiunea trebuie să fie vii, sălăşluind în omul însuşi.

„Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte", spune Legea; sancţionarea, egalitatea acesteia cu fapta este principiul sacru al oricărei justiţii, principiul pe care trebuie să se sprijine constituţia oricărui stat. Dar Iisus cere în general renunţarea la drept, ridicarea spre sfera deplină a justiţiei şi injustiţiei prin iubire, în care, cu dreptul, şi sentimentul inegalităţii, şi acel „trebuie" (*das Soll*) ce decurge din acest sentiment pretinzând egalitatea, adică ura faţă de inamic, vor dispărea.

Legile şi datoriile despre care Iisus a vorbit până aici erau în totalitate civile, iar completarea pe care el le-a adus-o n-a constat în a le confirma ca legi şi îndatoriri, dar pretinsă ca mobil al purei consideraţii faţă de ele, ci mai mult a arătat dispreţ faţă de ele, completarea lui fiind un spirit ale cărui acţiuni, dacă vor fi judecate oarecum după legi şi imperativele datoriei, vor fi găsite în acord cu ele, dar fără a avea conştiinţa datoriei şi dreptului. Mai departe, el vorbeşte despre o datorie

simplu morală, virtutea milostivirii; Iisus condamnă la ea, ca şi la rugăciune şi post, amestecul a ceva străin, impuritatea acţiunii; nu se fac pentru a fi văzute – scopul acţiunii, adică al acţiunii ca gândită, până la înfăptuire, va fi acelaşi cu al acţiunii îndeplinite. Dincolo de această ipocrizie, care în gândurile privitoare la acţiune amestecă altceva, a ajunge să fii văzut de oameni, ceea ce nu este în acţiune, Iisus pare a elimina, de asemenea, aici, conştiinţa acţiunii ca datorie de împlinit. „Mâna ta stângă să nu ştie ce face dreapta": aceasta nu va putea fi luată ca privind aducerea la cunoştinţă despre acţiune, ci este opusul lui a ajunge să fii văzut de lume; dacă are un sens aşa, atunci se referă la propria reflexie asupra conformităţii cu datoria. Că în acţiune numai eu, ori eu cel ce gândesc că şi alţii mă privesc, că numai de conştiinţa mea mă bucur sau de aprobările celorlalţi, aceasta nu este deloc o mare deosebire. Fiindcă aprobarea cunoscută a altora privitoare la o izbândă a datoriei pe care generalul a avut-o asupra particularului nu mai este pur şi simplu identică celei gândite, ci generalitatea şi particularitatea intuite, prima în reprezentarea celorlalţi, ultima în ceilalţi ca realul însuşi[36]; şi conştiinţa singulară a datoriei împlinite nu este alta decât faima, ci este diferită numai întrucât în faimă generalitatea nu este numai general valabilă, dar şi recunoscută ca valorând general; în conştiinţa simplă a datoriei împlinite, individului însuşi i se dă caracterul generalităţii, fiind privit ca un general, ca plasat peste sine însuşi ca particular şi deasupra a ceea ce stă în conceptul particularităţii, deasupra mulţimii indivizilor; căci, aşa cum conceptul generalităţii va fi aplicat individului, tot astfel conceptul particularităţii menţine acest raport cu indivizii şi opoziţia lui însuşi faţă de aceştia este în conformitate cu generalul recognoscibil în îndeplinirea datoriei; iar această conştiinţă de sine este la fel de străină acţiunii ca şi aprobarea oamenilor. Despre această mărturie privitoare la a fi drept faţă de sine însuşi şi despre discreditarea celorlalţi (care stau, ambele, în legătură din cauza opoziţiei necesare a particularului faţă de general), Iisus vorbeşte, de asemenea, în parabola din *Luca, 18, 9*. Fariseul mulţumea lui Dumnezeu că era aşa de modest, necunoscând că prin forţa voinţei sale nu e precum alţi oameni, hoţ, nedrept, adulter, ori ca vameşul de lângă el; posteşte după cum se cuvine şi plăteşte, ca un om conştiincios şi cumsecade, zeciuiala sa. Această conştiinţă a onestităţii, despre care n-a spus niciodată că n-ar fi veridică, este opusă de Iisus privirii ce caută în jos, care nu cutează a se ridica spre cer, a vameşului care se loveşte în piept: „Dumnezeule, ai milă de mine, păcătosul!". Conştiinţa fariseului de a-şi fi îndeplinit datoria, ca şi a tânărului (*Matei, 19, 20*) care a fost un fidel păzitor al tuturor poruncilor legii, este o ipocrizie prin aceea că, pe de o parte, acţiunea este deja legată de o intenţie, o reflexie asupra sa însăşi, asupra acţiunii, ceva impur, ce nu ţine de acţiune, pe de altă parte întrucât e dată ca o reprezentare asupra sieşi ca om

moral, (precum) la fariseu şi la acel tânăr, (este) o reprezentare al cărei conţinut sunt virtuţile, *i.e.* limitările care-şi dau propriul cerc, (care) sunt mărginite de propria materie, fiind astfel, toate împreună, o nedesăvârşire, deoarece cugetul bun, conştiinţa datoriei împlinite simulează că ar fi întregul.

Tocmai în acest spirit Iisus vorbeşte despre rugăciuni şi posturi; ambele deplin obiective, fundate fie pe datorii impuse, fie doar pe o dorinţă; ele sunt apte să fie reprezentate ca datorii morale fiindcă nu presupun nici o opoziţie care ar fi capabilă să se reunească într-un concept[37]. Iisus blamează la ambele aparenţa cu care se înfăţişează oamenilor, iar în cazul rugăciunii, de asemenea, trăncăneala prin care se pune la vedere datoria şi împlinirea acesteia. Iisus judecă postul (*Matei, 9, 15*) după sentimentul că la baza acestuia se află, după dorinţă, ceea ce îl prilejuieşte. În afara îndepărtării impurităţii din rugăciune, Iisus oferă şi maniera de a se ruga; perspectiva adevărului rugăciunii nu apare în acest loc.[38]

În privinţa cerinţelor următoare, privind renunţarea la grijile vieţii şi dispreţuirea bogăţiei, cât şi asupra pasajului din *Matei, 19, 23*: cât este de greu ca un bogat să intre în împărăţia lui Dumnezeu, nu e nimic de spus; este o litanie tolerabilă numai în predici ori versete, neavând pentru noi nici un adevăr. Destinul proprietăţii a luat pentru noi prea multă amploare încât reflexiile asupra lui să mai fie acceptabile, separarea lui de noi să ne dea de gândit. Dar este necesar de observat că posesia bogăţiei, cu toate drepturile şi toate grijile care ţin de ea, aduce omului determinări ale căror limite pun virtuţilor graniţe, impunându-le condiţionări şi dependenţe înăuntrul cărora este loc, desigur, pentru datorii şi virtuţi, dar nu pentru vreun întreg, pentru o viaţă independentă, fiindcă ea, legată de obiect, are condiţionări în afara ei înseşi, fiindcă vieţii îi este încredinţat încă ceva ca fiindu-i propriu, ceva care niciodată nu poate fi proprietatea sa. Bogăţia trădează imediat opoziţia sa faţă de iubire, faţă de totalitate, prin aceea că este concepută ca un drept şi într-o pluralitate de drepturi prin care, pe de o parte, virtutea nemijlocit raportată la ea, onestitatea, pe de alta celelalte virtuţi posibile înăuntrul sferei sale, sunt legate necesar de excludere şi fiecare act de virtute este în sine însuşi opus.[39] La un sincretism, o dublă dominare, nu ne putem gândi deoarece nedeterminatul şi determinatul nu vor putea fi legate cu persistenţa formelor lor. Iisus trebuia să înfăţişeze nu doar complementul datoriilor, ci şi obiectul acestor principii, pentru a sfărâma domeniul opus iubirii.

Luca (*12, 13*) ne propune punctul de vedere după care Iisus s-a declarat contra bogăţiei într-un context care îl face şi mai explicit. Un om i s-a adresat pentru a interveni pe lângă fratele său în privinţa împărţirii moştenirii lor; a refuza o cerere pentru o atare intervenţie putea fi considerat felul de a proceda al unui egoist. Iisus arată în răspunsul către

cel ce i-a adresat cererea, în mod nemijlocit, că nu-i poate opune decât incompetenţa sa. Dar în spiritul său găsim mai mult decât numai că nu are nici un drept să participe la o asemenea împărţire, fiindcă el se întoarce numaidecât spre discipolii săi cu un avertisment contra dorinţei de a avea şi adaugă o parabolă despre un om bogat pe care Dumnezeu îl înspăimântă cu vocea-i: „Nebunule! Chiar în noaptea aceasta ţi se va cere înapoi sufletul; şi lucrurile pe care le-ai pregătit ale cui vor fi? Tot aşa este şi cu cel ce îşi adună comori pentru el şi nu se îmbogăţeşte faţă de Dumnezeu".[40] Astfel întoarce Iisus către acel profan aspectul de drept, ucenicilor săi cerându-le ridicarea peste domeniul dreptului, corectitudinii, echităţii, serviciilor făcute din prietenie, pe care oamenii le pot îndeplini în acest domeniu, peste întreaga sferă a proprietăţii.

Cugetului bun, conştiinţei conformităţii ori neconformităţii cu propria datorie îi stă împotrivă utilizarea legii pentru a judeca pe altul; „nu judecaţi", spune Iisus, „ca să nu fiţi judecaţi; cu ce măsură măsuraţi, cu aceea veţi fi măsuraţi". Această subsumare a altuia sub un concept care este expus în lege poate fi denumită slăbiciune, fiindcă cel ce judecă nu este destul de puternic spre a o suporta în întregime, ci o împarte[41] şi nu este în stare să reziste în faţa independenţei ei; (legile) nu (le ia) aşa cum sunt, ci cum ar trebui să fie; prin această judecată le supune în gândire, fiindcă conceptul, generalitatea, este a sa. Dar cu această judecată recunoaşte o lege şi se livrează acesteia ca sclav, instituie o măsură a judecăţii pentru sine însuşi şi, cu toate simţămintele pline de iubire ce le poartă fratelui său, scoţându-i paiul din ochi, este căzut din imperiul iubirii.

Pasajul următor nu mai este o opunere a ceea ce este mai presus de lege cu legea, ci înfăţişarea câtorva manifestări ale vieţii în regiunea unde e frumoasă şi liberă, ca unitate a oamenilor în rugăciune, în faptul dăruirii şi al primirii. Totul se încheie cu efortul de a înfăţişa imaginea omului aşa cum este ea descrisă în precedentele, în opoziţie cu determinaţiile din care puritatea apare mai mult în modificările sale, în virtuţile sale specifice, precum concilierea, fidelitatea conjugală, sinceritatea ş.a., în mod pur exterior acestei sfere, ceea ce, fireşte, nu se poate face decât prin parabole imperfecte.

În contrast cu această absenţă a legii şi datoriei în iubire, pe care Iisus o indică drept cea mai înaltă, se găseşte maniera lui Ioan Botezătorul, despre care *Luca* (*cap. 3*) ne păstrează unele dovezi. Cum încă puteau spera, şi în ciuda faptului că aveau ca părinte pe Avraam, el le spune iudeilor, pentru a-i scăpa de destinul lor furios: „Securea a fost înfiptă la rădăcina pomilor". Şi, fiindcă evreii l-au întrebat ce să facă, el le-a spus că cel ce are două haine ori prisos de hrană să le dea celui ce nu are; vameşilor le-a cerut să nu pretindă mai multe dări decât au prescrise; soldaţilor, să nu chinuie pe nimeni, să nu şantajeze, ci să trăiască din solda proprie; se ştie despre el (*Matei, 14, 4*) că l-a mustrat pe Irod pentru

relaţia lui cu soţia fratelui său; dojană care l-a costat capul; destinul său s-a împlinit pe o determinaţie; la fel, învăţătura sa a fost, după dovezile de mai sus, un avertisment pentru ţinerea unor virtuţi determinate, şi nu apare în conştiinţa sa marele spirit, sufletul care le învăluie pe toate. El însuşi îşi dă seama de asta şi vesteşte pe altul care, cu lopata în mână, va curăţa aria; Ioan crede cu tărie că, în locul botezului său cu apă, cel ce va urma va boteza cu foc şi spirit.

Pozitivitatea evreilor a fost opusă de Iisus omului, legilor şi datoriilor el le-a opus virtuţile şi, în acestea, a suprimat imoralitatea omului pozitiv. De fapt, omul pozitiv nu este, din perspectiva unei virtuţi determinate, care este pentru el şi în slujba lui, nici moral şi nici imoral, iar slujba în care el îndeplineşte anumite datorii nu este nemijlocit o nonvirtute faţă de zisele datorii, dar cu această indiferenţă determinată este în legătură, pe de altă parte, o imoralitate; fiindcă slujba sa pozitiv determinată are o graniţă şi el nu poate trece peste ea, astfel că dincolo de ea este imoral. (Opusul virtuţii este totuşi imoralitatea, viciul. Moralistul speculativ, profesorul de morală face o descriere filosofică a virtuţii – descrierea sa trebuie să fie o deducţie, nu este îngăduită în ea nici o contradicţie; descrierea unui fapt este întotdeauna faptul reprezentat; legând această reprezentare, conceptul, de faptul viu, el spune că faptul viu trebuie să fie aşa – între concept şi modificarea faptului viu nu trebuie să se găsească vreo contradicţie, alta decât că primul este gândit, celălalt fiinţează. O virtute numai în speculaţie *este*, şi este necesară, *i.e.* conceptul ei şi contrariul lui nu pot fi împreună, în ea ca concept nu este nici transformare, nici sporire, nici origine, nici pieire; dar acest concept trebuie păstrat laolaltă cu faptul viu – virtutea ca modificare a faptului viu ori este, ori nu este, se poate ivi sau poate pieri. Moralistul speculativ se poate lăsa, aşadar, antrenat să cadă într-o dezbatere fierbinte a caracterului de virtute şi a celui de viciu; dar, propriu-zis, el duce un război numai cu faptul viu, polemizând cu acesta, sau doar calculează, cu deplină răceală, conceptele sale.[42] Dar educatorul poporului, cel ce îi ridică pe oameni adresându-se oamenilor înşişi, nu poate totuşi să vorbească despre originea virtuţii, despre formarea morală, ci despre destructivitatea viciului şi întoarcerea la virtute. Distrugerea exercitată de viciu constă în aceea că atrage pedepsirea omului. Pedeapsa este reaua consecinţă necesară a unei crime, dar nu orice consecinţă ajunge să fie denumită pedeapsă, de exemplu caracterul ce se strică şi mai puternic prin crimă; nu se poate spune: el a meritat să devină mai rău.)[43] În punerea subiectivităţii faţă de pozitiv dispare indiferenţa slujbei şi graniţa sa. Omul stă pentru sine, caracterul şi fapta sa sunt el însuşi; el are limite numai acolo unde şi le pune singur, iar virtuţile sale, determinaţii pe care le delimitează el însuşi. Această posibilitate a delimitării opoziţiei este libertatea, acel *sau* din

virtute sau viciu. În opoziţia legii faţă de natură, a generalului faţă de particular, sunt puse ambele opoziţii, real, una nu este fără cealaltă; în libertatea morală, opoziţia virtuţii şi viciului, unul este exclus de altul, astfel că, dacă unul este pus, celălalt – doar posibil. Opoziţia datoriei şi înclinaţiei găseşte unificarea în modificările iubirii, în virtuţi; deoarece legea era opusă iubirii nu în conţinut, ci în forma sa, ea poate fi asimilată de aceasta, dar în această asimilare îşi pierde configuraţia; dimpotrivă, în crimă conţinutul ei este opus. Ea îl exclude, totuşi el este. Deoarece crima este o distrugere a naturii şi fiindcă natura este una, în ceea ce distruge este distrus tot atât ca şi în ceea ce este distrus. Dacă unicul este opus, atunci unificarea opuşilor apare doar în concept, realizându-se o lege; dacă opusul este distrus, rămâne conceptul, legea; dar astfel ea exprimă numai deficienţa, lipsa, deoarece conţinutul său este suprimat în realitate, şi se numeşte lege penală. Această formă a legii este nemijlocită, opusă în conţinutul său vieţii, fiindcă ea indică distrugerea acesteia; dar apare cu atât mai dificil a gândi cum va putea fi suprimată legea în această formă a dreptăţii care pedepseşte; în precedenta suspendare a legii prin virtuţi se schimbase doar forma legii, conţinutul rămânând; dar aici forma va fi suprimată laolaltă cu conţinutul, căci conţinutul său este pedeapsa.

Pedeapsa este nemijlocit în legea ofensată; acelaşi drept care este încălcat printr-o crimă îl duce la pierzanie pe criminal (*i.e.* el merită pedeapsa; necesitatea urmării ei rezidă în ceva exterior şi este corespunzătoare crimei)[44]. Criminalul a plasat conceptul în afara sa, conţinutul acestuia fiind legea. Cu toate că legea doar vorbeşte că el trebuie să-şi piardă drepturile conţinute în lege, fiindcă nemijlocit acestea sunt doar gândite, îşi pierde drepturile numai conceptul răufăcătorului; şi (prin faptul) că el le pierde în realitate, *i.e.* că ceea ce a pierdut conceptul răufăcătorului pierde şi realitatea lui, trebuie ca legea să fie legată de faptul viu, învestită cu putere. Şi acum, dacă legea, în maiestatea ei înfricoşătoare, impune că pedeapsa este meritată de criminal, atunci aceasta nu va putea fi niciodată suspendată. Legea nu poate fi indulgentă, suspendând pedeapsa, fiindcă s-ar suspenda pe sine. Legea este sfărâmată de criminal, conţinutul ei nu mai există pentru el, el l-a suprimat; dar forma legii, generalitatea ei, îl urmăreşte şi se strecoară chiar în crima lui; fapta sa este generală şi dreptul pe care l-a suspendat este suspendat pentru el. Astfel legea rămâne în fiinţă, ca şi meritul pedepsei; dar faptul viu a cărui putere s-a alăturat legii, executorul, cel care în concept preia dreptul pierdut de răufăcător, judecătorul nu este corectitudine abstractă, ci o esenţă, iar corectitudinea justiţiară – doar modificarea sa. Necesitatea ca pedeapsa să fie meritată este temeinică, dar exerciţiul dreptăţii nu este necesar, deoarece, ca modificare a unui fapt viu, el poate înceta, apărând ca altă modificare; şi astfel corectitudinea justiţiară va fi ceva contingent; poate fi o contradicţie între ea ca general, gândit, şi ea ca real,

i.e. ca fiinţare vie; cel ce se răzbună poate ierta, poate renunţa să se răzbune; un judecător (poate înceta) să acţioneze ca judecător, poate graţia. Dar prin aceasta corectitudinea justiţiară nu este dusă la îndeplinire; ea este inflexibilă şi, cât timp legile sunt ceea ce este mai înalt, atât timp nu-i va scăpa. Individualul trebuie jertfit generalului, *i.e.* trimis la moarte. Este contradictoriu a gândi că legea ar putea fi satisfăcută printr-un reprezentant al mai multor răufăcători de acelaşi fel; căci, în acest fel, *în el* şi celelalte pedepse trebuie recuperate, el este generalul, conceptul acestora, şi legea, fie că ordonă, fie că pedepseşte, este lege numai prin aceea că se opune particularului. Legea are condiţia generalităţii sale în faptul că oamenii care acţionează sau faptele sunt particulare; iar faptele sunt particulare întrucât vor fi tratate în raport cu generalitatea, cu legile, ca conforme sau contrare; şi întrucât raportul lor, determinaţia lor, nu poate suporta nici o transformare, ele sunt realul, sunt ceea ce sunt; ceea ce a avut loc nu poate să nu mai aibă loc, pedeapsa urmează faptei; interdependenţa lor este indestructibilă. Nu există vreo cale de a aduce o faptă spre a nu mai avea loc, realitatea ei este eternă, nici o conciliere nu este posibilă, nici prin suportarea pedepsei. Legea este pe deplin satisfăcută fiindcă contradicţia între „trebuie" exprimat de ea şi realitatea criminalului, excepţia pe care el a vrut s-o facă faţă de generalitate, este suprimată. Dar răufăcătorul nu este conciliat cu legea (aceasta ar fi pentru criminal o esenţă străină sau subiectivă, cuget rău); în primul caz, puterea străină pe care criminalul a creat-o şi a înarmat-o contra sa, această esenţă ostilă, încetează să acţioneze asupra lui când a fost pedepsit; dacă ea reacţionează contra lui chiar în acelaşi fel în care el a acţionat contra ei, se destinde, însă retrăgându-se pe o poziţie ameninţătoare, şi înfăţişarea sa nu se transformă, nici nu devine prietenoasă. Cugetului rău, conştiinţei faptei rele, ei înseşi ca ceva rău, pedeapsa suferită nu-i provoacă schimbarea; căci răufăcătorul se vede totdeauna ca răufăcător, nu are în privinţa faptei sale ca realitate nici o putere, iar această realitate a sa este în contradicţie cu conştiinţa sa privitoare la lege.

Şi totuşi omul nu poate suporta această angoasă; realităţii îngrozitoare a răului şi imuabilităţii legii îi poate scăpa numai prin milă; apăsarea şi durerea cugetului rău îl pot împinge la o nouă faptă necinstită; căutând să scape de el însuşi şi, prin aceasta, de lege şi dreptate, el se aruncă, pentru a-şi dovedi bunătatea, în braţele corectitudinii abstracte, care, speră el, va închide un ochi văzându-l altfel decât este; totuşi, el însuşi nu-şi uită vina, ci îşi doreşte necinstit ca binele însuşi să-i uite vina şi găseşte încredere în gândire, în reprezentarea neadevărată că (o) altă esenţă s-ar făptui de către el. Şi astfel nu există pentru el nici o întoarcere la unitatea conştiinţei pe calea purităţii, nici o suprimare a pedepsei, a legii ameninţătoare şi cugetului rău care se tânguie necinstit – dacă pedeapsa va trebui privită numai ca ceva absolut, dacă ea nu stă sub vreo condiţie

şi nu are nici o latură prin care ar putea, împreună cu condiţiile sale, să se plaseze deasupra o sferă mai înaltă. Legea şi pedeapsa nu se pot împăca, dar în concilierea cu destinul vor fi suprimate.

Pedeapsa este efectul unei legi încălcate, de care omul s-a lepădat, dar de care este încă dependent şi de care nu poate scăpa, nici de pedeapsă, nici de fapta sa. Deoarece caracterul legii este generalitatea, deşi criminalul a sfărâmat materia legii, totuşi forma, generalitatea, persistă, şi persistă şi legea deasupra căreia el (credea) a fi fost stăpân; apărând însă opusă după conţinutul său, are înfăţişarea faptei aflate în contradicţie cu legea anterioară ei; conţinutul faptei are acum înfăţişarea generalităţii şi este legea; această răsturnare a legii, faptul că devine opusul ei, a ceea ce a fost înainte, este pedeapsa – omul a renunţat la lege rămânându-i încă supus; şi, deoarece legea persistă ca general, tot aşa rămâne şi fapta, fiindcă ea este particularul. – Pedeapsa reprezentată ca destin este de cu totul alt fel; în destin pedeapsa este o putere ostilă, un individual în care generalul şi particularul sunt considerate ca reunite, aici „trebuie" şi îndeplinirea acestui „trebuie" nu sunt separate ca în legea care este doar regulă, ceva gândit, şi deci are nevoie de un opus, un real, de care depinde forţa sa. În această putere ostilă, de asemenea, generalul şi particularul nu sunt considerate separat, precum în legea ca general, opusă omului şi înclinaţiilor lui ca particular. Destinul este numai duşmanul, şi omul îi stă împotrivă tot ca o putere combatantă; dimpotrivă, legea ca general stăpâneşte particularul, ţine omul sub stăpânirea sa. Crima omului considerat prins sub un destin nu este, prin urmare, o revoltă a unui supus contra regentului său, evadarea sclavului de la stăpân, eliberarea de dependenţă; nu este o trezire la viaţă dintr-o situaţie mortală, fiindcă omul este, şi înaintea faptei nu există separare, nici un opus, cu atât mai puţin ceva dominator. Numai printr-o ieşire dintr-o viaţă nici reglată de lege, nici contrară legii, prin uciderea vieţii, se produce ceva străin. Anihilarea vieţii nu este ea însăşi o nefiinţă, ci separarea acesteia, iar anihilarea constă în aceea că se constituie în duşman. Ea este nemuritoare şi apare, ucisă, ca fantomă înfricoşătoare, făcând să se manifeste toate formele sale, dezlănţuindu-şi Eumenidele. Iluzia criminalului că a distrus viaţa străină şi credinţa că prin asta se dezvoltă se dizolvă în clipa când spiritul defunct al vieţii rănite păşeşte înainte-i, ca Banquo, care vine ca prieten la Macbeth, nefiind distrus prin omor, ci după o clipă luându-şi locul pe scaun; nu ca tovarăş, ci ca spirit rău. Criminalul intenţionează să aibă de-a face cu o viaţă străină; dar el şi-a distrus doar propria viaţă; fiindcă viaţa nu este diferită de viaţă, deoarece viaţa este în dumnezeirea însăşi; şi în orgoliul său a distrus totuşi ceva, dar numai prietenia vieţii: el a transformat-o într-un duşman. În primul rând fapta a creat o lege în a cărei dominaţie intră acum; această lege este reunirea în concept a egalităţii, a vieţii aparent străine care a fost rănită şi a propriei vieţi aflate

sub urmărire. Acum viaţa rănită păşeşte înainte contra criminalului ca o putere ostilă şi-l persecută precum şi el o persecutase; astfel, pedeapsa este, ca destin, o reacţiune egală la fapta criminalului însuşi, o putere pe care el a înarmat-o, un inamic pe care el însuşi şi l-a făcut inamic. Cu destinul o împăcare apare chiar mai dificil de gândit decât cu legea penală, deoarece, pentru o reconciliere cu destinul, anihilarea pare să trebuiască a fi suprimată. Dar destinul are preeminenţă faţă de legea penală în privinţa caracterului reconciliator prin aceea că se găseşte înăuntrul domeniului vieţii, o crimă (dimpotrivă) sub lege şi pedeapsă, în domeniul opoziţiilor insurmontabile, realităţilor absolute. Aici nu-i de gândit nici o posibilitate prin care pedeapsa să fie suprimată şi conştiinţa realităţii rele să poată dispărea, fiindcă legea este o putere căreia viaţa îi este supusă, peste care nimic, nici însăşi dumnezeirea nu este; fiindcă ea este tocmai forţa celor mai înalte gânduri, tocmai ceea ce împlineşte legea. O realitate va putea să fie numai uitată, adică să se piardă slăbind ca reprezentată în altceva prin care fiinţa sa să fie pusă ca persistentă. Dar în pedeapsa ca destin legea este ulterioară vieţii şi mai adâncă decât ea. Este doar o întrerupere a acesteia, viaţa deficientă ca putere; şi viaţa poate să-şi vindece rănile, viaţa ostilă separată se poate întoarce din nou în sine însăşi, iar actele rele ale unui criminal, legea şi pedeapsa, să le suprime. (Delictul, crima şi pedeapsa nu stau niciodată în relaţia cauză-efect, a căror legătură determinată ar fi ceva obiectiv, o lege; în acest caz n-am putea să mai reunim cauza şi efectul pur separate; destinul, dimpotrivă: aici legea care reacţionează contra criminalului va putea fi suprimată, fiindcă el a instaurat legea; separarea pe care *el* a făcut-o va putea duce la reconciliere; această reconciliere este în iubire.)[45] Deoarece, de când criminalul suportă distrugerea propriei vieţi (îndură pedeapsa) sau (în cugetul rău) se recunoaşte ca distrus, efectul destinului său încetează, şi acest sentiment al vieţii distruse va deveni un dor după ce a pierdut; carenţa va fi recunoscută ca parte a sa, ca ceea ce ar trebui să fie în el şi nu este; această lipsă nu este o nefiinţă, ci viaţa recunoscută şi simţită ca nefiind. Destinul simţit ca posibil este frica de destin şi este cu totul alt sentiment decât frica de pedeapsă; în primul caz este frica de separaţie, teama de sine însuşi; frica de pedeapsă este frica faţă de ceva străin, dacă nu este reprezentată ca frică de a fi nedemn; dar în pedeapsă şi realitatea unei nefericiri ajunge să fie nedemnitate prin pierderea conceptului omului, *i.e.* a aceluia în care omul este nedemn[46]; pedeapsa presupune, aşadar, un stăpân al acestei realităţi; şi frica de pedeapsă este frica de el. – În destin, dimpotrivă, puterea ostilă este puterea vieţii făcută inamică, deci frica de destin nu este frica de ceva străin. De asemenea, pedeapsa nu face pe nimeni mai bun, fiindcă ea este doar suferinţă, un sentiment al neputinţei faţă de stăpân, cu care criminalul nu are nimic comun şi nici nu vrea să aibă; ea poate produce doar încăpăţânare, îndărătnicie în rezistenţa faţă

de duşmanul de care i-ar fi ruşine să fie subjugat, fiindcă omul, prin aceasta, ar renunţa la sine însuşi. În destin omul recunoaşte propria viaţă, şi implorarea sa către acesta nu este implorarea faţă de stăpân, ci întoarcerea şi apropierea de sine însuşi. Destinul, în care omul simte pierderea, produce un dor după viaţa pierdută. Acest dor, dacă trebuie să se vorbească despre mai bine şi a deveni mai bun, poate fi numit o îmbunătăţire, fiindcă este sentimentul pierderii vieţii, al pierderii ca viaţă, ca ceva recunoscut odinioară ca prietenos; şi această cunoaştere este deja gust pentru viaţă; iar dorul poate fi aşa de conştiincios, adică în contradicţia dintre conştiinţa vinii sale şi viaţa atât de mult vizată din nou să prelungească reaua conştiinţă şi sentimentul durerii şi să le exacerbeze în fiece clipă pentru a nu se reuni din uşurinţă cu viaţa, ci din adâncul sufletului s-o întâmpine iarăşi ca prieten. În sacrificii, în expieri, criminalul s-a făcut pe sine însuşi să sufere; ca pelerin îmbrăcat în cămaşă aspră şi cu picioarele goale, şi-a prelungit durerea conştiinţei răului pe care l-a făcut cu fiece pas pe nisipul fierbinte şi a multiplicat-o şi, pe de o parte, a simţit din plin pierderea, lipsa, pe de alta viaţa, ca duşmănoasă, a păstrat-o întreagă dinaintea privirii, prin aceasta făcând pe deplin posibilă recuperarea ei; fiindcă opoziţia este posibilitatea noii reuniri, şi, pe cât este de opusă în durere, pe atât e de aptă să fie dusă iarăşi la desăvârşire. Deoarece tocmai ceea ce este ostil este simţit ca viu, în aceasta constă posibilitatea împăcării destinului; această împăcare nu este nici distrugere ori subjugare de către stăpân, nici contradicţie între conştiinţa proprie şi sperata deosebire a reprezentării de sine prin altul, ori o contradicţie între meritul conform legii şi împlinirea acesteia, (între) omul privit ca concept şi omul ca real. Sentimentul vieţii care se regăseşte iarăşi pe sine este iubirea, şi în ea se reconciliază destinul. Fapta unui criminal nu este, în acest fel, tratată ca un fragment; acţiunea care porneşte din viaţă, din întreg, exprimă, de asemenea, întregul; crima, care este o încălcare a legii, este numai un fragment; fiindcă în afara ei se găseşte, totuşi, legea, care nu-i aparţine; crima din care apare viaţa exprimă acest întreg, dar parţial; şi partea ostilă poate reveni din nou întregului. (Astfel, destinul nu este străin, ca pedeapsa; nu este un real ferm determinat, ca acţiunea rea în cuget; destinul este conştiinţa de sine, dar ca duşman; întregul poate restabili în sine prietenia, se poate întoarce la viaţa pură prin iubire; astfel, conştiinţa sa va fi credinţă în sine însuşi, intuiţia de sine va fi alta şi destinul este împăcat.

De aceea, iertarea păcatelor nu este nemijlocit suprimarea pedepsei; fiindcă orice pedeapsă este ceva pozitiv, real, care nu poate fi nimicit; nici suprimarea cugetului rău, deoarece nici o faptă nu poate fi făcută să nu aibă loc, ci împăcarea destinului prin iubire. – Destinul este ivit fie din fapta proprie, fie a altuia.)[47] Dreptatea este satisfăcută, fiindcă criminalul simte în sine ca pierdută aceeaşi viaţă pe care a pierdut-o.

Ghimpele cugetului s-a tocit, fiindcă în faptă spiritul rău a cedat, el nu mai este ostil în om, şi ea rămâne ca un schelet fără viaţă, aşezat în memorie, în osuarul realităţilor.

Dar destinul are un domeniu mai larg ca pedeapsa; îl provoacă chiar vina neînsoţită de crimă, şi aceasta este infinit mai riguroasă decât pedeapsa; rigoarea sa apare adesea transformată în cea mai îngrozitoare nedreptate dacă se îndreaptă contra celei mai înalte vini, vina nevinovăţiei, ceva cu atât mai înfricoşător. Fiindcă legile sunt numai reuniri de opoziţii, aceste concepte, de departe, nu reproduc pluralitatea vieţii; şi pedeapsa îşi exercită dominaţia doar atât timp cât viaţa ajunge la conştiinţă, unde separarea este reunită în concept; dar asupra determinaţiilor vieţii care n-au fost dizolvate, asupra laturilor vieţii care sunt date reunit în mod viu, asupra limitelor virtuţii n-are a exercita nici o forţă. Dimpotrivă, destinul este incoruptibil şi nelimitat, ca viaţa; nu cunoaşte raporturi date, deosebiri de puncte de vedere, situaţii, nici un orizont al virtuţii; unde viaţa este ofensată, oricât ar fi de drept, oricât ar surveni satisfacţia de sine, apare destinul, şi se poate spune că niciodată nevinovăţia n-a suferit, orice suferinţă e o vină. Dar cinstea unui suflet pur este cu atât mai mare, cu cât conştiinţa a rănit mai mult viaţa pentru a prezerva ceea ce-i mai înalt, cu atât crima e mai neagră, cu cât conştiinţa unui suflet impur răneşte viaţa.

Un destin pare a se isca numai prin fapta altuia; ea este însă numai prilejul; de fapt, prin ceea ce se iveşte este felul de a accepta şi a reacţiona faţă de fapta străină. Cine suportă un atac nedrept poate să se apere pe sine şi să-şi reclame dreptul său, ori să nu se apere; cu reacţia sa, fie ea durere resemnată sau luptă, începe vina sa, destinul său; în ambele cazuri el suferă – nici pedeapsă, dar, de asemenea, nici nedreptate; în luptă el ţine cu tărie la dreptul său şi îl afirmă; în resemnare nu renunţă la dreptul său; suferinţa sa este contradicţia prin care îşi recunoaşte dreptul său, dar nu are forţa pentru a-l susţine, pentru a-l susţine cu tărie în realitate; el nu combate, şi destinul său este lipsa sa de voinţă. Cel ce luptă pentru ceva aflat în pericol nu a pierdut lucrul pentru care a luptat (şi nu-l cedează nici în idee, iar suferinţa sa este un destin legitim – dar i se poate întâmpla şi altceva, adică să treacă peste destin dacă cedează dreptul atacat; dacă îi iartă vina celui ce i-a greşit. Că ambele, lupta pentru drept şi simpla cedare dureroasă a dreptului, sunt situaţii nenaturale, se clarifică prin faptul că în ambele există o contradicţie; că ele se suprimă una pe cealaltă)[48]. Dar prin faptul că s-a pus în pericol el este aruncat în destin, fiindcă înaintează pe câmpul de luptă al puterii contra puterii şi riscă faţă de altul; vitejia este mai mare decât resemnarea în suferinţă, deoarece prima, chiar dacă învinsă, cunoaşte dinainte această posibilitate, îşi preia vina cu conştiinţă, pasivitatea suferindă atârnă doar de carenţa ei şi nu-i opune o plenitudine a forţei; suferinţa datorată vitejiei este încă destin legitim, fiindcă cel ce dă dovadă de vitejie se angajează în domeniul

dreptului şi puterii; şi, de aceea, lupta pentru drept este deja o stare nenaturală. La fel ca şi suferinţa pasivă, în care contradicţia este între conceptul de drept şi realitatea lui; căci şi în lupta pentru drept zace o contradicţie; dreptul, care este ceva gândit, deci un general, este în cel ce atacă altceva gândit, dându-se astfel aici două generaluri care se suprimă şi totuşi sunt. La fel, combatanţii sunt opuşi ca real, dublă vieţuire, viaţă în luptă cu viaţa, contrazicându-se iarăşi. Prin acţiunea defensivă a celui lezat, agresorul va fi în aceeaşi măsură agresat şi, de aceea, pus în dreptul legitimei apărări, aşa că ambii au dreptul, ambii se găsesc în războiul care le dă dreptul de a se apăra. Şi, fiindcă ori lasă puterea şi tăria deciziei dreptului, deoarece dreptul şi realitatea nu au totuşi nimic comun una cu cealaltă, ei se amestecă şi devin dependenţi unul de celălalt, ori se supun unui judecător, adică, întrucât sunt duşmani, se predau fără luptă, morţi; ei renunţă la propria dominaţie asupra realităţii, la putere, şi lasă ceva străin, o lege, să vorbească despre ei prin gura judecătorului; ei se supun unui tratament faţă de care fiecare parte protestează, contrazicând atingerea dreptului său, adică se opun printr-un altul tratamentului la care au fost supuşi. Adevărul ambilor opuşi, vitejia şi pasivitatea se reunesc în frumuseţea sufletului; din prima rămâne viaţa, dar opoziţia a căzut; din cea de-a doua rămâne pierderea dreptului, dar durerea s-a metamorfozat. Astfel apare o suspendare a dreptului fără suferinţă, o ridicare vie, liberă, deasupra pierderii dreptului şi luptei. Acela care se lasă condus spre a renunţa la ceea ce numeşte al său, când altul se apropie ostil de acest al său şi îi aduce atingere, scapă de durerea pierderii, scapă de a fi instrumentul altuia sau al unui judecător, scapă necesităţii de a se folosi de altul; oricare latură ar fi atinsă în el, se trage înapoi şi lasă celuilalt numai un lucru pe care în clipa agresiunii îl transformase în ceva străin. Această cedare a relaţiilor proprii, care este o abstracţie de sine, nu are totuşi limite precise (ea este o sinucidere care trebuie să se retragă în vid)[49]. (Cu cât relaţiile sunt mai vii, fiindcă sunt pătate, cu atât trebuie ca natura nobilă să se retragă din ele, neputând persista în a nu ajunge impură, cu atât mai mare fiindu-i nenorocirea. Această nenorocire nu este nici dreaptă, nici nedreaptă, va fi destinul său prin aceea că dispreţuieşte acele relaţii din proprie voinţă, în libertate; toate durerile care se nasc de aici sunt de aceea legitime şi sunt destinul nefericit pe care ea, conştientă, şi l-a pregătit, cinstea ei fiind de a suferi pe drept, deoarece s-a ridicat prea mult deasupra acestor drepturi încât să mai vrea să le aibă ca duşmani. Şi fiindcă acest destin zăcea în ea însăşi, poate să şi-l poarte, împotrivindu-i-se, fiindcă suferinţele ei nu sunt pură pasivitate, superioritatea a ceva străin, ci propriul produs.) Pentru a se salva, omul se dă morţii; pentru a nu vedea ceea ce îi este propriu în puterea străină, nu-l mai numeşte al său, şi astfel se nimiceşte vrând să se conserve, căci de ar fi sub putere străină nu ar mai fi el, şi nu

există nimic care să nu poată fi atacat şi să nu fie cedat. (Lupta şi cedarea trebuie, ambele, să îşi aibă propriile limite.

Iar Iisus ezită mult, în felul său de a fi şi în învăţătura sa, între cele două. Când omul este implicat prin fapta altuia într-un destin, se poate împăca cu acesta, dacă nu lasă loc din partea sa ostilităţii sau o suspendă, iertându-l pe agresor şi împăcându-se cu el.)[50] Nenorocirea poate ajunge aşa de mare întrucât această sinucidere prin renunţare la viaţă, destinul, merge atât de departe, încât trebuie să se arunce în gol. Dar omul, opunându-se într-atât destinului celui mai de sine stătător, se ridică deasupra oricărui destin; viaţa îi devine infidelă, nu însă şi el vieţii; el a implorat-o, dar nu a rănit-o, şi poate suspina după ea ca după o prietenă absentă, însă nu o poate prigoni ca pe un duşman; nu este vulnerabil pe nici o latură; precum planta cea pudică[51], el se retrage (înapoi) în sine la orice contact şi, înainte de a-şi face din viaţă un inamic, înainte de a stârni contra lui un destin, evadează din viaţă; astfel, Iisus cere însoţitorilor săi să-şi părăsească tatăl, mama, pentru a nu ajunge într-o legătură cu lumea înjosită, şi în acest fel în posibilitatea unui destin. Mai departe: „celui ce-ţi ia cămaşa, dă-i şi haina, dacă *o* mână te împiedică, taie-o şi îndepărteaz-o". Cea mai înaltă libertate este atributul negativ al frumuseţii sufletului, adică posibilitatea de a renunţa la orice pentru a te salva. Dar cel ce vrea să-şi salveze viaţa o va pierde. Astfel, cea mai înaltă inocenţă este reunită cu cea mai înaltă vină, ridicarea deasupra oricărui destin – cu destinul cel mai nenorocit. Un suflet care s-a ridicat deasupra raporturilor de drept nu e reţinut de nimic obiectiv; n-are nimic de iertat agresorului, fiindcă acesta nu i-a adus atingere nici unui drept, el renunţând la acesta de cum obiectul său a fost vătămat. El este deschis împăcării, căci în ea este posibilă reasumarea oricărei relaţii vii, restabilirea raportului prieteniei, iubirii, deoarece în sine nu a fost rănită nici o viaţă, pe propria sa latură nu-i stă nici un sentiment duşmănos în cale, nici o conştiinţă, nici o pretenţie către celălalt pentru restabilirea unui drept încălcat, nici un orgoliu care cere recunoaşterea celuilalt într-o sferă inferioară, a domeniului dreptului, care se găseşte sub el. Iertarea greşelilor, disponibilitatea de a se împăca cu celălalt, este în mod determinat făcută de către Iisus condiţia iertării propriilor greşeli (şi aceasta urmează necesar din prima; fiindcă iertarea greşelilor este contrariul sau suprimarea ostilităţii şi opoziţiei de drept, şi numai aceasta suscită destinul; cel ce s-a opus altuia şi s-a împăcat cu cei cărora li s-a opus dispune de sufletul (*Gemüt*) capabil să suprime dreptul stârnit şi însăşi ostilitatea. – Împăcarea cu agresorul este doar o altă latură a împăcării cu cel agresat, restabilirea vieţii rănite de ea însăşi, suprimarea destinului iscat de propria faptă. De aceea, Iisus repetă aşa de des: „Cum veţi ierta oamenilor greşelile lor, vi le va ierta şi Tatăl ceresc pe ale voastre")[52], suprimarea propriului destin ostil. Amândouă sunt doar aplicaţii ale aceluiaşi caracter al sufletului (*Seele*). În împăcarea cu

agresorul, sufletul (*Gemüt*) nu mai constă din opoziţia de drept din cauza căreia a apărut şi, renunţând la drept, ca destinul său ostil, geniul rău al celuilalt, se împacă cu el şi câştigă pentru sine însuşi la fel de mult în domeniul vieţii, la fel de multă viaţă care-i era ostilă îşi face prietenă, împăcând divinitatea, şi destinul înarmat contra sa de propria faptă se risipeşte în răcoarea nopţii.

În afara urii personale, care ţâşneşte dintr-o ofensă pe care o îndură individul şi care năzuieşte să-l aducă pe celălalt la împlinirea dreptului iritat, în afara acestei uri, există şi o mânie a facerii dreptăţii, o rigoare plină de ură a conformării cu datoria, care-şi varsă furia nu prin vătămarea individului, ci prin vătămarea conceptului acestuia, a imperativului datoriei. Această ură justiţiară, recunoscând pentru altul datorii şi drepturi şi punându-i-le în aşa fel încât judecăţile asupra lui sunt reprezentate ca subjugându-l, pune simultan aceste drepturi şi datorii pentru sine şi, întrucât în mânia lui îndreptăţită contra celui ce l-a vătămat i-a creat un destin şi-i refuză iertarea, prin aceasta suspendă posibilitatea de a obţine iertarea pentru propriile greşeli, de a se împăca cu un destin de care s-ar lovi; fiindcă a fixat determinaţiile care nu-i permit să se ridice peste realităţile sale, peste propriile greşeli. De aceasta ţine cerinţa: „nu judecaţi, ca să nu fiţi judecaţi, căci cu măsura cu care măsuraţi veţi fi voi înşivă măsuraţi". Măsura sunt legile şi drepturile. Această cerinţă nu vrea deci să spună: ceea ce permiteţi altora contra legilor vi se va permite şi vouă, o asociere a oamenilor răi împărţind fiecărui membru permisiunea de a fi rău, ci: păziţi-vă de a lua faptele care ţin de drept şi iubire ca o dependenţă de legi, ca supunere faţă de imperative, şi ele nu vor fi tratate ca provenind din ceva viu. Veţi recunoaşte (altfel) o dominaţie deasupra voastră, faţă de care nu aveţi nici o putere, care e mai puternică decât voi; o putere care nu este a voastră înşivă. Puneţi pentru voi, ca pentru alţii, înaintea faptei ceva străin, ridicaţi până la absolut un fragment al întregului suflet (*Gemüt*) omenesc; în aceasta stă o domnie a legii şi o servitute a sensibilităţii sau individului, pe aceasta stă posibilitatea pedepsei, nu a unui destin, căci pedeapsa vine din afară, din ceva de sine stătător, destinul din natura noastră, determinat acum ca ceva străin, dar nu deasupra, ci contra voastră.

Nu va fi îndepărtat prin cedarea dreptului şi menţinerea în iubire doar un destin în care omul s-ar găsi implicat prin fapta altuia, ridicându-i mănuşa şi punându-se în dreptul său contra ofensatorului; menţinându-se într-o iubire mai puternică poate să adoarmă din nou şi destinul care s-a deşteptat prin propria faptă, constând în nedreapta rănire a vieţii. Pedeapsa legii este pur şi simplu dreaptă; caracterul comun, punerea laolaltă a crimei şi pedepsei, este doar echilibru, nu viaţă. Aceleaşi lovituri pe care criminalul le dă vor fi primite înapoi, contra tiranilor stau călăii, contra ucigaşului – cel care-l spânzură. Şi călăul, şi cel ce spânzură fac acelaşi

lucru pe care-l făcuseră tiranii şi ucigaşii, şi acesta va fi numit drept, fiindcă este acelaşi lucru; ei pot să-l facă cu conştiinţa răzbunării ori ca unelte oarbe, nu sufletul (*Seele*) lor ajunge în lovitură, ci numai fapta. Despre împăcare, despre reîntoarcere la viaţă nu poate fi vorba când se face dreptate. În faţa legii criminalul nu este altceva decât criminal; dar, pe cât este aceasta un fragment al naturii umane, pe atât şi el; dacă ea ar fi un întreg, un absolut, criminalul n-ar fi decât tot un criminal. Şi în ostilitatea destinului va fi simţită pedeapsa dreaptă. Dar, deoarece ea nu vine asupra omului dintr-o lege străină, ci din om se naşte mai întâi legea şi dreptul destinului, întoarcerea către stadiul originar, spre totalitate este posibilă, fiindcă păcătosul este mai mult decât un păcat existent, o crimă, având personalitate; el este om, crimă şi destin sunt în el, se poate întoarce la sine însuşi şi, dacă s-a întors, (ele sunt) sub el. Elementele realităţii s-au dizolvat, spirit şi corp s-au separat; fapta încă persistă, dar ca ceva trecut, ca un fragment, ca ruină moartă; partea acestora care constituia cugetul rău a dispărut; şi amintirile faptei nu mai sunt intuiţie de sine; viaţa a regăsit viaţa în iubire. Între păcat este la fel de puţin ceva străin ca între păcat şi pedeapsă; viaţa se dedublează ea însăşi şi se reuneşte iarăşi.

Că Iisus n-a găsit în afara naturii legătura dintre păcat şi iertarea păcatului, între înstrăinarea de Dumnezeu şi împăcarea cu El, va putea fi înfăţişat complet mai târziu; aici poate fi indicat că el a plasat împăcarea în iubire şi în plenitudinea vitală şi, cu fiecare prilej, forma exprimării s-a schimbat prea puţin. Unde descoperă credinţa, foloseşte cu curaj expresia: „Păcatele tale îţi sunt iertate". Această expresie nu este anihilarea obiectivă a pedepsei, nici sfărâmarea destinului încă persistent, ci încrederea în credinţa celor ce îl înţeleg recunoaşte acelaşi suflet (*Gemüt*), citind în el ridicarea peste legi şi destin şi anunţându-le iertarea păcatelor; cu aşa deplină încredere într-un om, cu atare devotament, cu iubirea aşa de lipsită de reţineri, numai un suflet pur sau purificat poate să se arunce în braţele purităţii; şi credinţa în Iisus înseamnă mai mult decât a-i cunoaşte realitatea, a simţi puţinătatea propriei puteri şi tării şi a fi în serviciul lui; credinţa este o cunoaştere a spiritului prin spirit, şi doar spirite egale se pot recunoaşte şi înţelege, cele neegale – doar recunoaşte că nu sunt ceea ce este celălalt; diferenţa puterii spiritului, gradul forţei, nu este neegalitate, cel mai slab depinde de cel mai înalt ca un copil sau poate să se ridice până la el. Atât timp cât iubeşte frumuseţea în altul şi ea este încă în el, dar nu dezvoltată, adică el nu se pune în acţiune şi faptă, echilibrat şi calm, contra lumii, nu a ajuns la conştiinţa fermă a raporturilor sale cu lucrurile, crede încă – aşa cum se exprimă Iisus în *Ioan, 12, 36*: „Câtă vreme aveţi lumina printre voi, credeţi în lumină, ca să fiţi fiii luminii". Despre Iisus este spus în *Ioan, 2, 25* că nu avea încredere în iudeii care credeau în el fiindcă îi cunoştea şi nu-i trebuiau mărturisirile lor, nu se recunoştea în ei.

Îndrăzneala, încrederea judecării în plenitudinea vieţii, bogăţia iubirii rezidă în sentimentul aceluia care poartă în sine întreaga natură umană; un atare suflet (*Gemüt*) nu are nevoie de aşa-zisa cunoaştere profundă a oamenilor, care, pentru esenţa sfărâmată a cărei natură închide în sine o mare diversitate, multe şi variate puncte de vedere fără unitate, este o ştiinţă de mare eficacitate, dar căreia îi scapă totdeauna spiritul, adică tocmai ceea ce caută, şi îşi dă numai determinaţii – o natură completă presimte instantaneu o alta şi-i simte armonia şi dizarmonia; de aici expresia lui Iisus, lipsită de ezitare şi plină de încredere: „Păcatele tale îţi sunt iertate".

În spiritul iudeilor sta, firește, un abis insondabil între instinct şi acţiune, dorinţă şi faptă, între viaţă şi crimă şi între crimă şi iertare; o judecată (*Gericht*)[53] străină; şi, dacă li se va arăta o legătură în om între păcat şi iertare prin iubire, esenţa lor lipsită de iubire se va revolta, iar un atare gând, dacă ura lor poartă forma judecăţii (*Urteil*), va fi pentru ei gândul unui nebun. Căci ei au încredinţat întreaga armonie a esenţei, toată iubirea, spiritul şi viaţa, unui obiect străin; toate geniile în care oamenii s-au reunit le înstrăinează, iar natura o lasă pe mâini străine; ceea ce îi ţinea împreună erau lanţurile, legile date de către cei mai puternici; conştiinţa nesupunerii faţă de stăpân se găsea nemijlocit satisfăcută în pedeapsa suferită ori în răscumpărarea vinii – cugetele rele cunoşteau numai frica de pedeapsă; deoarece conştiinţa e presupusă ca opusă sieşi, presupune mereu un ideal opus unei realităţi care nu i se potriveşte; şi idealul este în om, conştiinţă a propriei naturi în totalitate; dar insuficienţa lor nu le lasă în intuiţie nici un rest; orice nobleţe, orice frumuseţe au lăsat-o deoparte; sărăcia lor trebuie să servească infinitei bogăţii, şi (prin) ceea ce au sustras din ea, (cu ceea ce ei) şi-au împodobit sentimentul de sine, oamenii cugetului rău nu au (totuşi) realitatea mai săracă, ci mai bogată, dar au să se teamă de stăpânul furat, care le va cere prada înapoi, lăsându-i s-o jertfească şi să cadă, din nou, în sentimentul propriei sărăcii. Numai prin plata acordată atotputernicului creditor îşi răscumpără vina şi, dacă au plătit, nu mai posedă iarăşi nimic. (Fiindcă puteau fi îndatoraţi numai stăpânului şi puteau să-i ispăşească numai lui, era necesar să le fie de neconceput cum un om putea anunţa iertarea păcatelor, cum de găsea certitudinea în iubire, cum un spirit putea locui între oameni ridicându-se deasupra legii şi dominaţiei, cum s-ar putea da o legătură vie, în faţa căreia toate lanţurile se topesc şi în care se găseşte cea mai înaltă libertate; cum, în credinţa faţă de aproape, dispare orice stăpânire, stăpânul şi legea apărând în primul rând prin crimă.)[54] – Un suflet mai bun, conştient de vina sa, nu o va răscumpăra printr-o jertfă, nici prin restituirea a ceea ce a luat, ci se va apropia de puritate prin privarea voluntară, prin dăruirea din inimă, nu cu sentimentul datoriei şi serviciului, ci prin rugăciunea fierbinte, pentru a-şi întări în intuiţie frumuseţea după

care tânjeşte viaţa lui, ceea ce nu poate fi adus la conştiinţa însăşi, şi a câştiga aerul pur şi bucuria; dar iudeul, în plata vinii sale, reia doar serviciul de care dorea să scape şi merge la altar cu sentimentul încercării ratate şi cu recunoaşterea jugului său servil. Ca o eliberare, împăcarea în iubire ia locul întoarcerii iudaice sub stăpânire, în locul recunoaşterii dominaţiei apare suprimarea acesteia, în reinstituirea legăturilor vii, un spirit al iubirii, al credinţei în aproape, un spirit care, privit din perspectiva dominaţiei, este cea mai înaltă libertate; o stare care, pentru spiritul iudaic, este contrariul inconceptibil.

După ce Petru l-a recunoscut pe Iisus ca o natură divină şi prin aceasta a dovedit că sentimentul său pentru deplina profunzime umană poate înţelege un om ca fiu al lui Dumnezeu, Iisus pune în puterea sa cheile Împărăţiei cerurilor; ceea ce el va lega, va fi legat în cer, ceea ce va dezlega, va fi şi în cer dezlegat. Deoarece Petru a avut o dată conştiinţa divinităţii, trebuie să poată recunoaşte în oricare divinitatea sau nedivinitatea esenţei sale, sau, ca sentiment al acesteia, într-un al treilea, tăria credinţei sau necredinţei care eliberează de orice persistenţă a destinului, îl ridică sau nu deasupra eternei dominaţii imuabile şi legilor, trebuie să înţeleagă sufletele (*Gemüter*), dacă faptele lor ţin de trecut, ori, dacă vina şi destinul persistă în spiritul aceluia, el trebuie să le lege, păstrându-le sub realitatea crimei, şi să elibereze, putând să declare ridicarea deasupra realităţii.

În viaţa lui Iisus apare un frumos exemplu despre o păcătoasă pocăită, frumoasa şi celebra Maria Magdalena. Nu va fi rău interpretat dacă povestirile care se abat prin timp, loc, alte circumstanţe, care arată diferit întâmplările, vor fi considerate aici doar ca forme diferite ale aceleiaşi istorii, deoarece, prin aceasta, nimic nu se va referi la realitate şi, din punctul nostru de vedere, nu se va putea schimba nimic. Maria, simţindu-se vinovată, aude că Iisus ia masa în casa unui fariseu, într-o adunare de oameni drepţi şi onorabili (*honnêtes gens*, care se dovedesc cei mai amarnici faţă de greşelile unui suflet frumos); sufletul (*Gemüt*) ei o împinge către Iisus prin mijlocul acestei societăţi, se aruncă la picioarele lui, plânge şi-i udă picioarele cu lacrimile ei, i le usucă cu părul ei, i le sărută şi i le unge cu ulei, cu un mir scump şi adevărat. Virginitatea timidă, suficient de mândră de sine, nu poate lăsa această dorinţă de iubire să devină prea puternică, şi încă mai puţin să înfrunte, prin revărsarea sufletului (păcatul său este de a se fi pus deasupra dreptului), privirile lumii onorabile, a fariseilor şi ucenicilor lor, dar un suflet adânc rănit, aproape de disperare trebuie să-şi strige şi să-i strige slăbiciunea sa şi, înfruntând propriul sentiment de onestitate, să ofere şi să guste întreaga plinătate a iubirii doar şi (în) această bucurie intimă să-şi reverse conştiinţa. – Dreptul Simon simte, la vederea acestor lacrimi care curg, acestor vii sărutări care şterg orice vină, acestei fericiri din care iubirea soarbe revărsarea propriei împăcări, doar lipsa de cuviinţă, că Iisus se complace cu o asemenea

creatură; aşa de puternic îl stăpâneşte acest sentiment, încât nu exprimă că nu-l preocupă şi, în acelaşi timp, poate ajunge la concluzia că, dacă Iisus ar fi un proroc, ar trebui să ştie că această femeie e o păcătoasă. Multele ei păcate îi sunt iertate, spune Iisus, fiindcă mult a iubit; dar cel căruia i se va ierta puţin, a iubit puţin.[55] La Simon s-a exteriorizat numai facultatea de judecare; în prietenii lui Iisus s-a deşteptat un interes moral mai nobil: mirul se putea vinde cu *trei sute* de dinari[56] şi banii puteau fi împărţiţi săracilor; tendinţa lor morală de a face bine săracilor, virtutea lor conştiincioasă, perspicacitatea prevăzătoare aflată în legătură cu intelectul, este doar o grosolănie; căci ei nu numai că n-au priceput frumuseţea situaţiei, dar au întinat revărsarea sacră a unui suflet (*Gemüt*) iubitor; „De ce vă supăraţi pe ea?", întreabă Iisus. „A făcut pentru mine un lucru *frumos*"; şi este singura dată în istoria lui Iisus când ceva este denumit frumos; atât de lipsită de prejudecăţi, atât de dezlegată de scopul unei intenţii care să slujească faptei sau doctrinei s-a arătat o femeie care doar iubea pe deplin. Desigur, nu din înfumurare, nici pentru a-i aduce pe ucenici la propriul punct de vedere, ci pentru a păstra calmul în această situaţie, Iisus trebuie să le arate o latură faţă de care ei erau sensibili, nevrând cu aceasta să le explice frumosul însuşi. El extrage din acţiune un mod de a-i onora persoana. Faţă de sufletele grosolane trebuie să se mulţumească numai să prevină profanarea de către ele a unui suflet frumos; ar fi zadarnic să vrea să lămurească unei organizaţii grosiere parfumul fin al spiritului, pentru ei suflul lui nu era perceptibil. „Ea m-a uns înaintea punerii mele în mormânt", a spus Iisus. „Multele sale păcate îi sunt iertate, căci mult a iubit. Mergi în pace, credinţa ta te-a mântuit." Asta vrea să spună că ar fi fost mai bine ca Maria să se supună destinului vieţii evreieşti, un automat al vremii ei, onest şi obişnuit, fără păcat şi fără iubire? Fără păcat, deoarece timpul poporului său era dintre acelea în care sufletul frumos nu poate trăi fără păcat, dar, ca şi în orice altă epocă, se poate întoarce prin iubire către o conştiinţă mai frumoasă.

Iubirea nu împacă doar pe criminal cu destinul, împacă, de asemenea, pe om cu virtutea; *i.e.*, dacă ea n-ar fi principiu al virtuţii, atunci orice virtute ar fi simultan o nonvirtute. Completa servitute faţă de legea unui stăpân străin nu este opusă de Iisus unei servituţi parţiale sub propria lege, autoconstrângerea virtuţii kantiene, ci (dispoziţia morală – expresia *dispoziţie* are inconvenientul că nu indică în acelaşi timp activitatea, virtutea activă)[57] virtuţilor fără dominaţie şi fără supunere, modificări ale iubirii; şi nu vor trebui văzute ca modificările *unui* spirit viu, ci ar fi o virtute absolută, astfel că s-ar ivi coliziuni insolubile între pluralitatea absolutelor; iar, fără acea reunire într-un spirit, orice virtute are ceva imperfect; căci fiecare este deja, după denumirea ei, una singură, aşadar nelimitată; circumstanţele sub care ea este posibilă, obiectul, condiţiile unei acţiuni (sunt) ceva accidental; în plus, raportul virtuţii cu

obiectul ei este singular şi nu exclude numai raporturile aceleiaşi virtuţi cu alte obiecte; astfel, orice virtute are, atât în conceptul ei, cât şi în făptuire, propriile limite, pe care nu le poate depăşi. Dacă omul este al unei virtuţi determinate şi acţionează dincolo de limitele virtuţii sale, el poate, în măsura în care rămâne numai un om virtuos, credincios virtuţii sale, să acţioneze chiar vicios; dacă sălăşluieşte în el şi cealaltă virtute, care are domeniul dincolo de limitele celei dintâi, atunci se poate spune că dispoziţia morală tratată în general numai pentru sine, *i.e.* abstrasă de virtuţile presupuse aici, nu ajunge în coliziune, fiindcă dispoziţia morală este *una*; numai că prin asta presupoziţia este suprimată; dacă se pun ambele virtuţi, atunci exerciţiul uneia suspendă materia, şi cu aceasta posibilitatea practicării celeilalte, care este la fel de absolută, iar fundamentarea exigenţei acesteia din urmă este respinsă. Un drept care este cedat în cel dintâi raport nu va mai putea fi păstrat pentru celălalt, ori, dacă va fi, atunci va trebui ca primul să aibă de suferit. Pe cât sporeşte numărul relaţiilor umane, pe atât creşte şi mulţimea virtuţilor şi, cu ea, numărul necesarelor coliziuni, precum şi imposibilitatea de a le împiedica. Dacă cel cu multe virtuţi vrea să facă, în mulţimea celor faţă de care e îndatorat, neputându-i mulţumi pe toţi, o clasificare, se poate lămuri că nu e mai dator faţă de cele mai de jos decât faţă de cele pe care le numeşte mai înalte; virtuţile pot înceta, aşadar, să fie datorii absolute, pot deveni chiar vicii. În această varietate a raporturilor şi mulţime a virtuţilor, nu-i rămâne virtuţii decât disperarea şi crima. Numai dacă nici o virtute nu are pretenţia de a rămâne în forma ei limitată, fixă şi absolută, dacă săvârşeşte o renunţare la relaţiile în care nu poate intra decât singură când trebuie să intre, dacă spiritul viu, care este *unul* după întregul raporturilor date, complet nelimitat, însă, fără a fi împărţit prin multiplicitatea raporturilor, acţionează limitându-se, atunci rămâne doar varietatea relaţiilor, dar dispare mulţimea virtuţilor absolute şi incompatibile. Aici nu poate fi vorba că tuturor virtuţilor le stă ca temei unul şi acelaşi principiu[58], care (este) mereu acelaşi, (însă) apare sub diferite raporturi, în diferite modificări, ca o virtute particulară; căci tocmai fiindcă un atare principiu este un general, şi astfel un concept, *trebuie* să intre *necesar* sub raporturi determinate, aplicarea determinată, virtutea determinată, o datorie oarecare (multiplele relaţii ca realităţi date, atât principiul ca regulă pentru toate, aşadar şi aplicările principiului la realităţi, multiplele virtuţi, sunt imuabile); într-o atare absoluitate a persistenţei[59], virtuţile se distrug reciproc. Unitatea acestora prin regulă este doar aparentă, căci este doar gândită, şi o atare unitate nici nu suprimă, nici nu unifică diversitatea, ci o lasă să subziste în toată forţa ei.

O legătură vie a virtuţilor, o unitate vie este cu totul alta decât unitatea conceptului, ea nu instituie pentru relaţiile determinate o virtute determinată, ci apare nesfâşiată, simplă, şi în amestecul confuz de

raporturi; configuraţia ei externă se poate modifica în infinite chipuri, nu este de două ori aceeaşi, iar exteriorizarea ei nu poate fi subsumată unei reguli, fiindcă nu are niciodată forma unui general faţă de un particular. Cum virtutea este complementul supunerii faţă de lege, iubirea este complementul virtuţii; prin ea toate unilateralităţile, toate exclusivităţile, toate îngrădirile virtuţilor sunt suprimate, nu mai există nici un păcat virtuos, nici o virtute păcătoasă, căci ea este raportul viu al esenţei înseşi; toate separaţiile, toate relaţiile delimitate dispar în ea şi, de asemenea, încetează şi delimitările virtuţilor; unde rămâne loc pentru virtuţi dacă nu se mai cedează nici un drept? Iubirea, cere Iisus, trebuie să fie sufletul însoţitorilor săi: „Vă dau o nouă lege, să vă iubiţi unul pe altul; de aici se va cunoaşte că sunteţi prietenii mei".

Iubirea de oameni, care trebuie să se întindă asupra tuturor, asupra celor de care nu ştim, pe care nu-i cunoaştem, cu care nu ne găsim în nici un raport, această generală iubire de oameni este o invenţie insipidă, dar caracteristică, a epocilor care nu pot să nu ridice pretenţii idealiste, virtuţi faţă de un obiect al gândirii, pentru a apărea, în atari obiecte gândite, de-a dreptul măreţe, deoarece realitatea le este aşa de săracă. – Iubirea aproapelui este iubirea pentru oamenii cu care fiecare în parte intră în raport. Ceva gândit nu poate fi iubit. Desigur, iubirea nu poate fi comandată, desigur, ea este patologică[60], o înclinaţie – dar prin aceasta ea nu este lipsită de mărirea ei, nu este cu nimic micşorată (comandamentul poate, desigur, să devină ceea ce găseşte înăuntrul voinţei şi poate depinde de ceea ce ţine această voinţă; desigur, numai raţiunea poate cere, numai cel ce se conformează datoriei se va supune, fiindcă raţiunea şi datoria presupun opoziţie şi libertate; doar voinţei libere i se va adresa cererea; „trebuie" exprimă opoziţia a ceea ce este gândit faţă de realitate; şi, deci, iubirea nu poate fi, în acest sens, impusă)[61], esenţa ei nefiind dominaţie asupra a ceva ce îi este străin; prin aceasta ea este atât de puţin datorie şi drept, încât triumful ei constă cu atât mai mult în faptul de a nu stăpâni asupra a nimic şi a fi lipsită de putere ostilă faţă de altul; faptul că iubirea a învins nu înseamnă, precum cel că datoria a învins, că şi-a supus inamicul, ci că a depăşit însăşi ostilitatea. Iubirea este un soi de necinste dacă este pretinsă, dacă ceva viu, un spirit, va primi numele său; numele ei, care se reflectă asupra sa, expresia acesteia, nu este spirit, nici esenţa sa, ci i se opune şi va putea fi cerut doar ca nume, ca un cuvânt, putându-se spune doar: trebuie să iubeşti; iubirea însăşi nu exprimă nici un „trebuie"; ea nu este deloc o particularitate opusă generalităţii, nici o unitate a conceptului, ci singularitatea spiritului, divinitatea; a iubi pe Dumnezeu înseamnă a te simţi în Totul vieţii nelimitat în infinit; în acest sentiment al armoniei nu se găseşte, desigur, nici o generalitate; căci în armonie particularul nu este discordant, ci consonant, altfel n-ar fi nici o armonie; şi a-ţi iubi

aproapele ca pe tine însuţi nu înseamnă să-l iubeşti la fel de mult ca pe tine, căci a se iubi pe sine este un cuvânt lipsit de sens, ci: iubeşte-l ca (pe unul) care eşti tu; un sentiment al echilibrului, nici de forţă, nici de slăbiciune a vieţii. Prin iubire este, pentru prima oară, învinsă puterea obiectivului, căci prin ea întregul domeniu al acestuia este răsturnat; virtuţile pun mereu, prin limitele lor, în afara acesteia, încă un obiectiv, şi pluralitatea virtuţilor, o mai mare şi cu atât mai insurmontabilă multiplicitate de obiective; numai iubirea nu are nici o limită; ceea ce n-a reunit nu este obiectiv pentru ea, e trecut cu vederea ori n-a evoluat, nu i se opune. (Lipsei de iubire a evreilor Iisus nu-i poate opune de-a dreptul iubirea, căci lipsa de iubire, ca ceva negativ, trebuie necesar să se arate într-o formă, şi această formă, pozitivul ei, este legea şi dreptul; ea apare mereu în această configuraţie de drept; de pildă, în istoria Mariei Magdalena, prin gura lui Simon: dacă acesta ar fi un profet, ar trebui să ştie că aceasta este o păcătoasă! Fariseii găsesc, de asemenea, indecent că el se amestecă cu vameşii şi păcătoşii.)[62]

Despărţirea lui Iisus de ucenicii săi a fost sărbătoarea unei cine a iubirii; iubirea nu este încă o religie, nici această cină nu este o activitate propriu-zis religioasă; fiindcă numai prin reunirea dată de iubire, obiectivată prin puterea imaginaţiei, ea poate să fie obiectul unei adoraţii religioase; dar într-o cină iubirea trăieşte şi se manifestă iubirea însăşi; şi toate activităţile sunt în ea numai expresia iubirii; iubirea însăşi apare numai ca sentiment, nu în acelaşi timp ca imagine edificatoare (*Bild*); simţirea şi reprezentarea acesteia nu sunt unificate de imaginaţie (*Phantasie*). Dar în cină iubirea se înfăţişează şi ca ceva obiectiv de care se leagă sentimentul, însă nu reunit într-*o* imagine (*Bild*), şi de aceea acest festin oscilează între o masă a prieteniei şi un act religios, iar această oscilaţie face greu de descifrat cu claritate spiritul său. Iisus rupe pâinea: „Luaţi, acesta este trupul meu care vi s-a dat vouă, faceţi asta în amintirea mea"; apoi, de asemeni, ia cupa: „Beţi cu toţii de aici, este sângele meu, al noului legământ, care pentru voi şi pentru iertarea păcatelor multora se varsă; faceţi aceasta întru pomenirea mea!".

Dacă un arab a băut o ceaşcă de cafea cu un străin, prin aceasta a făcut o legătură de prietenie cu el. Această activitate comună i-a legat, prin această legătură arabul i se alătură cu toată fidelitatea şi ajutorul. A lua masa şi a bea în comun nu este aici ceea ce se numeşte un semn; legătura dintre semn şi desemnat nu este ea însăşi spirituală, viaţă, este o legătură obiectivă; semn şi desemnat îşi sunt unul celuilalt străine, iar legătura lor, în afara lor, este doar un al treilea, ceva gândit. A mânca şi a bea cu careva este un act de reunire şi este însăşi reunirea simţită, nu un semn convenţional; este contra sentimentului uman firesc ca inamicii să bea împreună un pahar cu vin, sentimentul comunităţii în această activitate se contrazice cu dispoziţia fiecăruia faţă de celălalt.

Cina în comun a lui Iisus şi a ucenicilor săi este deja în sine un act de prietenie; încă şi mai mult înlănţuie consumarea sărbătorească a aceleiaşi pâini, faptul de a bea din aceeaşi cupă; nici acesta nu este un simplu semn al prieteniei, ci un act, o simţire a prieteniei înseşi, a spiritului iubirii. Iar ceea ce urmează, explicaţia lui Iisus: „acesta este corpul meu, acesta este sângele meu", apropie activitatea de una religioasă, dar nu o face aşa; această explicaţie şi acţiunea legată de ea, de a împărţi pâinea şi vinul, transformă în parte sentimentul în obiectiv. Comunitatea cu Iisus, prietenia unuia cu altul şi reunirea cu el ca punctul lor central, cu Învăţătorul lor, nu este doar simţită; în măsura în care Iisus denumeşte pâinea şi vinul împărţite tuturor trupul şi sângele ce le-au fost date, reunirea nu mai este doar simţită, devine vizibilă, nu va mai fi reprezentată printr-o imagine, o figură alegorică, ci asociată unui real, dată şi gustată într-un real, pâinea. Pe de o parte, sentimentul devine, aşadar, obiectiv, pe de alta acestea, pâinea şi vinul, în acelaşi timp cu acţiunea de a împărţi, nu sunt pur şi simplu obiective, este mai mult în ele decât ceea ce se vede; sunt o activitate mistică; cel ce priveşte, cel ce nu cunoaşte prietenia lor şi n-a înţeles cuvintele lui Iisus, n-a văzut decât împărţirea a ceva pâine şi vin şi degustarea acestora; aşa cum, dacă prietenii care se despart rup un inel şi păstrează câte o parte, privitorul nu vede altceva decât distrugerea unui obiect folositor şi împărţirea lui în bucăţi nefolositoare, lipsite de valoare; el n-a înţeles misticul fragmentelor. Obiectiv privite, pâinea este simplă pâine, vinul – pur şi simplu vin; dar ambele sunt şi ceva mai mult. Acest *mai mult* nu ţine de obiecte, ca o explicaţie, printr-un simplu *din moment ce*; din moment ce bucăţile particulare pe care le mâncaţi provin dintr-*o* pâine, vinul pe care îl beţi este din aceeaşi cupă, deşi sunteţi particulari, sunteţi totuşi în iubire, în spirit, *unul*; din moment ce toţi împărţiţi această pâine şi acest vin, luaţi parte cu toţii la jertfa mea; orice, *din moment ce* s-ar găsi aici; punerea laolaltă a obiectivului şi subiectivului, a pâinii şi persoanelor nu este punerea laolaltă a ceea ce este comparat cu pilda, parabola, în care faptele diferite comparate sunt înfăţişate ca divizate, separate, şi numai comparaţia este solicitată, gândul egalităţii diferitelor. Căci în această legătură diferenţa cade şi, cu ea, şi posibilitatea comparaţiei. Eterogenii se înlănţuie din cea mai adâncă profunzime. După expresia din *Ioan, 6, 56*: „Cine mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu rămâne în Mine şi Eu rămân în el", sau *Ioan, 10, 7*: „Eu sunt Uşa" şi alte alcătuiri analoage consistente, în reprezentare ceea ce este legat trebuie în mod necesar să se separe în diverse comparaţii, iar legătura va fi văzută ca o comparare. Dar aici (precum fragmentele mistice ale inelului) pâinea şi vinul devin obiecte mistice, întrucât Iisus le numeşte corpul şi sângele său şi, nemijlocit, sunt însoţite de gustarea lor, un sentiment; el a rupt pâinea, dând-o prietenilor săi: „Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul meu

care vi s-a dat vouă"; la fel cu cupa: „Beţi cu toţii de aici, acesta este sângele meu, sângele noii legături care a fost vărsat pentru mulţi spre iertarea păcatelor". Nu numai vinul este sânge, şi sângele este spirit; pocalul comun, care este băut în comun, (este) spiritul unei noi alianţe care priveşte pe mulţi, din care beau multe vieţi spre trecerea peste păcatele lor; „nu voi mai bea de acum din rodul viţei până în ziua cea din urmă, când din nou, cu voi, în împărăţia Tatălui meu, voi bea o nouă viaţă". Punerea laolaltă a sângelui vărsat şi a prietenilor lui Iisus nu este, ca ceva obiectiv spre binele lor, o vărsare de sânge spre un folos, ci (ca în expresia: „mi-a mâncat carnea şi mi-a băut sângele") este punerea laolaltă a raporturilor lor cu vinul pe care l-au băut toţi din aceeaşi cupă, care este pentru toţi şi acelaşi; sunt pătrunşi cu toţii de acelaşi spirit al iubirii; dacă ar ieşi vreun câştig dintr-un sacrificiu al trupului şi vărsare de sânge, o binefacere care s-ar răspândi în toţi, atunci ar fi reuniţi, din această perspectivă, numai în concept; dar, întrucât ei mănâncă pâinea şi beau vinul, trupul şi sângele său trece în ei şi Iisus este în toţi, esenţa lui pătrunzându-i divin, ca iubire. Astfel, pâinea şi vinul nu este un simplu obiect al intelectului; acţiunea de a mânca şi a bea nu este o simplă asimilare produsă prin nimicirea acestora, nici sentimentul – un simplu gust de mâncare şi băutură; spiritul lui Iisus, în care ucenicii săi sunt *unul*, este prezent ca obiect pentru simţul extern, fiind real. Dar iubirea devenită obiectivă se întoarce iarăşi de la faptul care devenise subiectivul către natura sa, devine, în actul de a mânca, din nou subiectivă. Această întoarcere poate întrucâtva – din această perspectivă – să fie comparată cu gândurile devenite lucruri în cuvintele scrise, care prin lectură recuperează subiectivitatea din ceva mort, un obiect. Comparaţia ar fi mai potrivită când cuvântul scris ar putea fi citit ca lucru transformat prin înţelegere; la fel, prin gustarea pâinii şi vinului nu se trezeşte simplul sentiment al acestor obiecte mistice, spiritul devenind viu, ci ele însele se transformă ca obiecte. Şi astfel activitatea apare ca mai pură, mai potrivită scopului său în măsura în care redă doar spiritul, doar sentimentul, şi răpeşte intelectului ceea ce-i este propriu, nimiceşte materia (*Materie*), lipsa sufletului. Dacă îndrăgostitul jertfeşte pe altarul Zeiţei iubirii şi revărsarea rugătoare a sentimentelor sale i le însufleţeşte până la cea mai fierbinte flacără, atunci însăşi zeiţa a coborât în inima sa – dar imaginea de piatră rămâne în permanenţă dinaintea sa; dimpotrivă, în cina iubirii corporalul dispare, şi doar sentimentul viu este prezent.

Dar tocmai această specie de obiectivitate care este complet suprimată, rămânând numai sentimentul, această specie mai mult de amestec obiectiv decât de reunire, întrucât iubirea este vizibilă în ceva, legată de ceva care va trebui distrus – ea este aceea care nu va lăsa activitatea să devină una religioasă. Pâinea trebuie mâncată, vinul – băut; ele nu pot, de aceea, să fie divine; ceea ce ele înfăţişează pe una dintre laturi, că sentimentul care se

leagă de ele se întoarce iarăşi de la obiectivitatea lor către natura lor, obiectul mistic devenind din nou unul simplu subiectiv, acestea sunt uitate prin faptul că iubirea nu devine cu ele destul de obiectivă. Ceva divin poate, în măsura în care este divin, să nu fie prezent în configuraţia a ceva de mâncat sau de băut. În parabolă nu întâlnim cerinţa ca cele ce sunt adunate laolaltă să fie strânse în unul; dar aici trebuie ca lucrul şi sentimentul să fie legate; în acţiunea simbolică, mâncatul şi băutul trebuie – ca şi sentimentul de a fi de o fiinţă cu Iisus în spirit – să se contopească; dar lucrul şi sentimentul, spiritul şi realitatea nu se amestecă; imaginaţia (*Phantasie*) nu le poate aduna niciodată în ceva frumos; pâinea şi vinul intuite şi gustate nu pot trezi niciodată sentimentul iubirii, şi acest sentiment niciodată nu se poate găsi în obiectele intuite, aşa cum se contrazic cu sentimentul (*Gefühl*) realei încorporări în sine, subiectivizării, mâncării şi băuturii; întotdeauna se prezintă dedublat credinţa şi lucrul, evlavia şi vederea sau gustarea. Credinţei îi apare spiritul, privirii şi gustului – pâinea şi vinul; nu există pentru ele nici o reunire. Intelectul contrazice sentimentul, sentimentul – intelectul; pentru imaginaţie (*Einbildungskraft*), în care ambele sunt şi sunt suprimate, nu-i nimic de făcut; ea nu furnizează nici o imagine în care intuiţia şi sentimentul (*Gefühl*) să fie reunite. Într-un Apollo, o Venus, trebuie ca marmura, piatra destructibilă să fie cu totul uitată, şi să se vadă în configuraţia lor numai ceea ce este nemuritor, iar în intuirea lor pătrunde în acelaşi timp sentimentul eternei tinereţi şi iubiri. Dar zdrobiţi pe Apollo şi pe Venus până ajung praf şi spuneţi: „iată-l pe Apollo, iat-o pe Venus", atunci, desigur, praful este în faţa mea şi imaginile zeilor în mine, dar praful şi divinul nu apar împreună, ca unul, niciodată. Meritul prafului constă în forma sa, aceasta s-a transformat, el este acum elementul principal; meritul pâinii constă în sensul ei mistic, dar, în acelaşi timp, în proprietatea că pâinea este comestibilă, şi în adoraţie trebuie să fie prezentă ca pâine. Dinaintea lui Apollo redus la ţărână rămâne reculegerea, dar ea nu se poate adresa ţărânii; ţărâna poate prilejui reculegerea, dar (ea) nu ţine *de* aceasta; apare un regret, acesta este sentimentul separaţiei, contradicţiei, ca şi al tristeţii faţă de ireconciliabilul cadavrului şi forţelor vii. După Cina cea de taină ucenicii sunt cuprinşi de îngrijorare din cauza pierderii iminente a Învăţătorului lor, însă ca urmare a faptei autentic religioase sufletul le este pe deplin satisfăcut; şi după evenimentul Cinei între creştinii de azi se naşte o uimire evlavioasă, lipsită de voioşie sau de o voioşie melancolică, fiindcă încordarea împărţită între sentiment şi intelect, imperfecţiunea reculegerii, promisiunea a ceva divin, li s-a mistuit în gură.

De cel mai mare interes este să vedem cum se opune Iisus şi ce opune nemijlocit principiului dominaţiei şi infinitului Stăpân al evreilor; în acest punct central al spiritului său trebuie ca lupta să fie cea mai

înverşunată; fiindcă aici este atacat Totul lor, concentrat în Unul; atacul unor ramuri particulare ale spiritului iudaic atinge, de asemenea, principiul, dar în conştiinţă nu se află încă faptul că acesta este atacat; numai dacă se simte tot mai intens că disputa cu privire la anumite lucruri are la bază o confruntare a principiilor însele, apare îndârjirea. Între Iisus şi evrei se ajunge curând la discutarea opoziţiei lui faţă de Fiinţa lor supremă.

Ideii de Dumnezeu a iudeilor, ca stăpân şi suveran, Iisus îi opune relaţia lui Dumnezeu cu oamenii, ca tată faţă de copiii săi.

Moralitatea (*Moralität*) ridică dominaţia în sfera a ceea ce a ajuns la conştiinţă, iubirea suprimă limitele sferei moralităţii. Dar însăşi iubirea este încă natură imperfectă; în momentele iubirii fericite nu este loc de obiectivitate. Dar orice reflexie suprimă iubirea, restaurează obiectivitatea, şi cu ea începe domeniul limitărilor. Religiosul este, aşadar, πλήρωμα iubirii (reflexia şi iubirea reunite, ambele gândite împreună). Intuiţia iubirii pare a împlini cerinţa plenitudinii, dar în ea este o contradicţie, intuitul, reprezentatul fiind limitativ şi preluând numai în limitare, altminteri obiectul ar fi infinit; infinitul nu va putea fi recuperat prin această înţelegere.[63] A gândi viaţa pură[64] este sarcina de a îndepărta toate faptele, tot ce omul a fost şi este. Caracterul este abstras numai din acţiune, el exprimă generalul activităţilor determinate; conştiinţa vieţii pure[65] ar fi conştiinţa a ceea ce este omul – în ea nu se găseşte nici o diferenţă, nici o diversitate evolutivă, reală. Această simplitate nu este o simplitate negativă, o unitate a abstracţiei (fiindcă în unitate abstracţia nu este numai un determinat pus şi abstras de restul determinaţiilor, (nici) pura ei unitate nu este numai cerinţa impusă de abstracţie faţă de toate determinatele; nedeterminatul negativ. Viaţa pură este fiinţa). Multiplicitatea nu este absolută. – Acest pur este izvorul tuturor vieţilor singulare, instinctelor, al tuturor faptelor; dar, în măsura în care ajung în conştiinţă, aşadar dacă omul crede în ele, sunt, deşi vii în el, puse totuşi parţial în afara lui; fiindcă conştientul se delimitează, astfel încât nu poate fi şi pe deplin infinit în Unul. Omul poate să creadă într-un Dumnezeu numai întrucât este apt de abstragerea de orice fapte, de toate determinările; în oricare dintre ele nu este suflet, nu este spirit, nu este nimic divin; celui ce se simte mereu determinat, întotdeauna făcând sau suportând aceasta sau aceea, acţionând aşa sau altfel, în a cărui abstracţie nu este separat limitatul de spirit, ceea ce îi rămâne este doar opusul a ceea ce este viu, generalul dominator. Întregul determinaţiilor se prăbuşeşte, şi deasupra acestei conştiinţe a determinaţiilor (se află) numai unitatea goală a totalităţii obiectelor, ca esenţă care-l domină.

Acestui infinit al dominării şi intrării sub dominare îi va putea fi opus numai sentimentul pur al vieţii, care are în sine însuşi propria îndreptăţire şi autoritate; dar, întrucât se înfăţişează ca opoziţie, apare ca un determinat într-un om determinat, neputând să dea ochilor legaţi

şi profanaţi de realitate intuiţia purităţii; în determinaţia în care apare, el se poate referi numai la propria origine, la izvorul din care curge în el orice configuraţie a vieţii limitate, acel om nu poate să se bizuie pe întreg, care este un acum, ca pe un absolut. El trebuie să facă apel mai sus, la Tatăl ce trăieşte neschimbat în toate schimbările. Fiindcă divinul este viaţa pură, e necesar, dacă vorbim despre el şi în ceea ce spunem, să nu se conţină vreo opoziţie; iar toate expresiile reflexiei cu privire la relaţiile dintre obiective sau asupra activităţii privitoare la întrebuinţarea obiectivă a acestuia vor (trebui) evitate; fiindcă efectul divinului este numai reunirea spiritelor; numai spiritul conţine şi închide în sine spiritul – expresii precum: „a porunci", „a învăţa pe", „a fi învăţat de", „a vedea", „a cunoaşte", „a face", „a voi", „a ajunge" (în Împărăţia cerurilor), „a merge" exprimă numai raporturi între obiective, aceasta însemnând a lua un ceva obiectiv în spirit. Asupra divinităţii nu se poate vorbi decât în inspiraţie. Cultura iudaică ne arată numai un cerc de raporturi vii ajunse la conştiinţă, şi acestea mai mult sub forma conceptelor, ca virtuţi şi calităţi (*Eigenschaften*), ceea ce este cu atât mai firesc cu cât, în principal, ei au exprimat raporturi între esenţe străine, diferite, precum îndurarea, bunătatea ş.a. Dintre evanghelişti, mai cu seamă Ioan vorbeşte despre dumnezeire şi legătura lui Iisus cu ea; dar cultura iudaică, aşa săracă în raporturi spirituale, îl constrânge să utilizeze legături obiective pentru ceea ce este mai spiritual, un limbaj al realităţii care sună adesea aşa de aspru de parcă ar trebui să se exprime sentimente într-un stil comercial. „Împărăţia cerurilor", „a intra în Împărăţia cerurilor", „Eu sunt Uşa", „Eu sunt hrana adevărată", „cine a mâncat carnea mea" ş.a., în atari legături cu realitatea seacă pătrunde spiritualul.

Stadiul culturii iudaice nu poate fi denumit un stadiu al copilăriei, şi limba ei – o limbă copilărească, nedezvoltată; sunt aici, încă, unele sunete adânci care s-au păstrat copilăreşti în ea sau, mai degrabă, au fost reconstituite, dar restul, felul de exprimare greoi, constrângător, este mai mult o consecinţă a deformării culturale a poporului, cu care a fost în luptă o esenţă mai pură şi pe care a suportat-o când ea a trebuit să se desfăşoare în formele sale şi care nu puteau să lipsească, deoarece ea aparţinea unui astfel de popor.

Începutul *Evangheliei după Ioan* conţine o serie de teze (*eine Reihe thetischer Sätze*) care se exprimă mai adecvat cu privire la Dumnezeu şi dumnezeire[66]; este cea mai simplă formă de limbaj reflexiv a spune: „La început *a fost* Logosul, Logosul *era la* Dumnezeu şi Dumnezeu *era* Logosul; în el *era* viaţa". Dar aceste teze au numai aparenţa înşelătoare a unor judecăţi, fiindcă predicatele nu sunt concepte, generaluri, ca expresia unei reflexii conţinute necesar în judecată, ci predicatele sunt ele însele fiinţări, ceva viu; şi această reflexie simplă nu este potrivită pentru a exprima spiritualul cu spirit. Nicăieri nu este mai necesar pentru

cel ce primeşte revelaţia să priceapă spiritul cu autentică profunzime, decât în comunicarea cu divinul; nicăieri nu e mai puţin posibil să fii învăţat, să preiei pasiv, fiindcă, nemijlocit, orice exprimare privitoare la divin în forma reflexiei este absurdă, şi pasivul, preluarea lipsită de spirit în sine însuşi, nu doar lasă profunzimea spiritului vidă, dar şi intelectul, care a preluat-o şi pentru care este o contradicţie, este zdruncinat de ea; această limbă mereu obiectivă găseşte sens şi greutate numai în spiritul cititorului, iar acestea sunt pe atât de diferite pe cât diferă raporturile vieţii şi opoziţiile a ceea ce este viu şi ceea ce este mort ajunse la conştiinţă.

Cele două extreme prin care se înţelege începutul *Evangheliei după Ioan* sunt: modul cel mai obiectiv, de a lua Logosul ca un real, un individ, modul cel mai subiectiv, de a-l lua ca raţiune. În primul caz, ca un particular, în al doilea, ca generalitatea; în primul, ca realitatea cea mai proprie, cea mai exclusivă, în al doilea, ca simpla fiinţă gândită. Dumnezeu şi Logos vor fi distinse deoarece fiinţarea va trebui tratată dublu; fiindcă reflexia presupune ca, dându-se forma reflectatului, în acelaşi timp să fie nereflectată; ca unul, în care nu este separare, opoziţie şi, în acelaşi timp, ca posibilitate a opoziţiei, a infinitei împărţiri a unicului; Dumnezeu şi Logosul sunt diferite doar întrucât Dumnezeu este materia în forma Logosului; Logosul însuşi este la Dumnezeu, sunt unul. Multiplicitatea, infinitatea realului este infinita împărţire ca reală, totul este prin Logos; lumea nu este o emanaţie a divinităţii; fiindcă atunci realul ar fi ceva divin; dar ca real este emanaţie, parte a împărţirii infinite; dar totodată este în parte (εν αυτῶ poate mai bine să fie raportat la ceea ce urmează ουδε εν ο γεγονεν) sau în ceea ce împărţeşte infinit (εν αυτῶ raportat la λογος) viaţă; unicul, delimitatul ca opus, mort, este totodată o ramură a infinitului copac al vieţii; oricare parte, chiar în afara întregului, este totodată un întreg, o viaţă; şi această viaţă, din nou ca un reflectat, din perspectiva împărţirii raporturilor ca subiect şi predicat, este viaţă (ζωη) şi viaţa înţeleasă (φῶς, adevăr). Aceste finite au opoziţii; pentru lumină există obscuritatea. Ioan Botezătorul nu era lumina; el numai depune mărturie despre ea; el presimte unicul, dar nu ajunge s-o facă în mod pur, ci numai în relaţii determinat delimitate în conştiinţa sa; el credea, dar conştiinţa sa nu era egală vieţii; doar o conştiinţă căreia viaţa îi este egală şi (care) diferă numai întrucât viaţa este fiinţarea, iar conştiinţa, fiinţarea ca reflectată, este φῶς. Fără îndoială că Ioan însuşi nu a fost φῶς, aceasta fiind în fiecare om care intră în lumea oamenilor (κοσμος, întregul raporturilor umane şi al vieţilor umane, mai limitat decât παντα V. 3 şi ο γεγονεν). Nu numai întrucât omul (a intrat) în lume el este φωτιζομενος; φῶς este de asemenea în lumea însăşi, ea este totul, toate raporturile ei sunt opera lui ανθρωπου φωτος, a omului care se dezvoltă pe sine fără ca lumea în care trăiesc aceste relaţii să-l recunoască ca pe conştiinţa ajunsă la totalitatea naturii, fără ca ea să

fi ajuns la conştiinţa lumii. Lumea oamenilor este propriul (ιδιον) ei, ceea ce-i este mai îndeaproape înrudit, dar aceasta nu o acceptă, o tratează ca pe ceva străin. Dar, recunoscându-se în ea, obţine prin aceasta puterea care nu exprimă o nouă forţă, tot ceva viu, ci numai gradul egalităţii ori neegalităţii cu viaţa; nu va deveni ceva diferit, dar se recunoaşte pe sine şi pe Dumnezeu, pe sine ca fiu al lui Dumnezeu, mai neputincios decât el, însă de aceeaşi natură, întrucât acele raporturi (ονομα) ale lui ανθρωπου ca φωτιζομενου φωτι αληθινῶ ajung conştiente, esenţa lor găsindu-se nu în ceva străin, ci în Dumnezeu.

Până aici s-a vorbit numai despre adevărul însuşi şi despre oameni în general; V. 14 prezintă Logosul şi în modificarea lui ca individ; forma în care el ni s-a arătat (ανθροπος ερχομενος εις κοσμον, altminteri neavând la ce să se raporteze αυτον din V. 10 sqq.); Ioan a mărturisit nu doar despre φῶς (V. 7), ci şi despre individ.

Ideea de Dumnezeu va putea fi sublimată astfel încât principiul iudaic al opoziţiei gândirii faţă de realitate, al raţionalului faţă de sensibil, al distrugerii vieţii, rămâne mereu o punere laolaltă moartă a lui Dumnezeu şi a lumii, o legătură care nu va putea fi luată decât numai ca o punere laolaltă vie şi la care nu ne putem referi decât în limbaj mistic, întrucât priveşte relaţiile dintre membrii raportului.

Cele mai frecvent întâlnite şi caracteristice expresii ale relaţiilor dintre Iisus şi Dumnezeu sunt autodenumirea lui ca fiu al lui Dumnezeu şi opunerea, ca fiu al lui Dumnezeu, fiului omului. Desemnarea acestor relaţii este una dintre puţinele sonorităţi naturale rămase din întâmplare în limba evreilor şi ţine de expresiile ei fericite. Relaţia unui fiu cu tatăl său nu este o unitate, un concept, ca de exemplu o unitate, concordanţă a convingerilor (*Gesinnung*), identitate a principiilor şi, ca atare, o unitate care (este) numai gândită şi abstrasă de ceea ce este viu, ci raportul viu a ceea ce este viu, identitatea vieţii; numai modificările aceleiaşi vieţi, nu opoziţia esenţei, nici o multitudine de substanţialităţi absolute; aşadar, fiul lui Dumnezeu este de aceeaşi esenţă cu tatăl, dar, pentru oricare act al reflexiei, de asemenea, numai unul ca acestea, unul particular. Şi în expresia: „fiu al stirpei Coreş", de exemplu, prin care arabii denumesc pe cineva, un individ al acesteia, se vede că acest cineva nu este o simplă parte a întregului, întregul nu e ceva în afara lui, ci el însuşi este tocmai întregul care este întreaga stirpe; şi aici este, prin urmare, clar că la un atare popor, în mod natural indivizibil, în modul de a conduce războiul orice individ va fi măcelărit cu cea mai mare cruzime; în Europa contemporană, dimpotrivă, individul nu poartă în sine în întregime statul, legătura fiind numai ceva gândit, acelaşi drept fiind pentru toţi, războiul nu va fi dus contra individului, ci contra întregului ce stă în afara oricui; precum la orice popor liber, şi la arabi fiecare este o parte, dar totodată şi întregul. Numai despre obiecte, despre ceea ce este mort este valabil că

întregul este diferit de parte; dimpotrivă, în ceea ce este viu partea (este) ea însăşi la fel de mult şi acelaşi unu ca şi întregul; dacă obiectele particulare ca substanţe, deci în acelaşi timp fiecare cu proprietăţile sale ca individ (numeric), vor fi puse laolaltă, atunci ceea ce le este comun, unitatea, este numai un concept, o esenţă, o fiinţare; dar în ceea ce este viu esenţele sunt ca separate, şi unitatea lor este tot o esenţă. Ceea ce în imperiul celor moarte este contradicţie, nu este în imperiul vieţii. Un copac care are trei crengi alcătuieşte cu ele *un* copac; dar orice fiu al copacului, orice creangă (şi ceilalţi copii ai săi, frunze şi flori), este ea însăşi un copac; fibrele care conduc seva din trunchi către crengi sunt de aceeaşi natură cu rădăcinile; un copac întors şi fixat în pământ îşi va acoperi cu frunze rădăcinile aflate în aer, iar ramurile se vor înrădăcina – şi este la fel de adevărat că aici este numai *un* copac, pe cât sunt trei.

Unitatea de esenţă a tatălui şi fiului în divinitate au descoperit-o şi evreii în relaţiile în care Iisus s-a dat ca Dumnezeu; ei au găsit (*Ioan, 5, 18*) că el însuşi s-a făcut egal cu Dumnezeu, întrucât l-a numit pe Dumnezeu tatăl său. Principiului iudaic al dominaţiei lui Dumnezeu Iisus îi putea opune nevoile omului (precum nevoia de a-şi satisface foamea în ziua de Sabat), dar şi acestea, numai în general; dezvoltarea mai adâncă a acestei opoziţii, cumva un primat al raţiunii practice, nu se găsea în cultura acelor vremuri; în opoziţia sa, el stătea înaintea ochilor numai ca individ; îndepărtarea gândurilor acestei individualităţi a fost preocuparea lui Iisus, în special în *Ioan*, totdeauna prin unirea cu Dumnezeu, care i-a dat fiului viaţă în el însuşi precum tatăl însuşi are viaţa în sine; că el şi tatăl ar fi unul, el ar fi pâinea coborâtă din cer ş.a.: expresii tari (σκληροι λογοι), care nu vor deveni mai slabe explicându-le ca imagini şi, în loc de a fi luate cu spirit, ca viaţă, substituindu-le unităţi conceptuale; desigur, de cum se opun imaginilor conceptele intelectului, şi cele din urmă ajung să stăpânească, trebuie ca orice imagine să fie înlăturată ca fiind joc, ca esenţă colaterală a facultăţii imaginaţiei, fără adevăr, şi în locul vieţii imaginea rămâne numai un obiectiv.

Iisus se denumeşte însă nu numai fiul lui Dumnezeu, ci şi, de asemenea, fiul omului. Dacă fiul lui Dumnezeu exprimă o modificare a divinului, atunci ar fi şi fiul omului o modificare a omului; dar omul nu este *o* natură, *o* esenţă, precum divinitatea, ci un concept, ceva gândit; şi fiul omului denumeşte aici unul subsumat conceptului de om. „Iisus este om" este o judecată propriu-zisă, predicatul nu este o esenţă[67], ci un general (ανθροπος, omul; υιος ανθροπου, un om). Fiul lui Dumnezeu este, de asemenea, şi fiul omului; divinul într-o configuraţie particulară apare ca om; punerea laolaltă a infinitului şi a finitului este, desigur, o taină sacră, şi doar delimitatul, finitul privit pentru sine dă conceptul omului ca opus divinului; în afara reflexiei, în adevăr, nu-şi găseşte locul. Această semnificaţie a fiului omului apare cel mai luminos acolo unde fiul omului

este opus fiului lui Dumnezeu, ca în *Ioan, 5, 26-27:* „Căci, după cum Tatăl are viaţa în Sine, tot aşa a dat şi fiului să aibă viaţa în Sine. Şi I-a dat putere să judece, întrucât este Fiu al omului". Apoi, V. 22: „Tatăl nici nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului". Împotriva lui *Ioan, 3, 17* (*Matei, 18, 11*): „Dumnezeu nu l-a trimis pe Fiul său în lume ca s-o judece, ci ca să mântuiască lumea prin el". Judecarea nu este un act al divinului; căci legea, care este în judecător, este generalul opus celui judecat, şi judecata (*Richten*) este judecare (*Urteilen*), o identitate sau o nonidentitate, recunoaşterea unei unităţi gândite sau a unei opoziţii ireconciliabile; fiul lui Dumnezeu nu judecă, nu împarte, nu separă, nu ţine opuşii în opoziţia lor; o exteriorizare, mişcare a divinului, nu este o legiferare, instituire de legi, afirmarea dominaţiei legii; ci lumea va fi salvată prin divin; de asemenea, *a mântui* este o expresie care nu va fi bine utilizată cu privire la spirit; căci înseamnă absoluta neputinţă în faţa pericolului, a aceluia ce se găseşte în pericol; şi mântuirea este astfel acţiunea unui străin asupra unui străin; şi efectul divinului poate fi luat ca mântuire numai întrucât mântuitul va fi într-o stare premergătoare, nu străin de esenţa sa. – Tatăl nu judecă; nici fiul, care are viaţă în sine întrucât este unul cu tatăl; dar totodată el are puterea de a o face şi autoritatea de a judeca, fiindcă este fiul omului; căci modificarea este ca atare, ca limitatul opoziţiei şi separaţiei în general şi particular; în ea are loc comparaţia în privinţa materiei, comparaţia forţei, adică a puterii, şi în privinţa formei, activitatea de a compara conceptul, legea şi separarea sau legarea acesteia de un individ, judecarea şi procesul judecării. Totodată, iarăşi, omul n-ar putea judeca dacă el n-ar fi ceva divin; căci doar prin aceasta se găseşte el în măsura judecăţii, este posibilă separarea. În divin este fundată puterea lui de a lega şi a dezlega. Judecata însăşi poate fi de două feluri, poate domina nondivinul fie numai în reprezentare, fie în realitate. Iisus spune în *Ioan, 3, 18-19*: „Cine crede în fiul lui Dumnezeu nu va fi judecat, dar cine nu crede în el a şi fost judecat", fiindcă n-a cunoscut această relaţie a omului cu Dumnezeu; şi: „judecata lor este iubirea lor mai mare pentru obscuritate decât pentru adevăr". Omul divin nu se apropie de rău ca de o putere dominatoare, apăsătoare, fiindcă fiul omului a căpătat puterea, însă nu autoritatea, el nu întrebuinţează, nu combate lumea în realitate; el nu-i pune alături judecata[68] sa ca pe conştiinţa unei pedepse. Ceea ce nu trăieşte cu el nu-l poate gusta, ceea ce s-a separat şi stă separat, ale cărui graniţe le recunoaşve ca limitări, chiar dacă sunt, poate, cel mai mare orgoliu din lume şi nu sunt resimţite ca limitări, iar suferinţa care li se datorează nu are, poate, forma suferinţei, cel puţin nu forma reacţiunii la ofensa adusă unei legi; dar necredinţa este ceea ce produce punerea într-o sferă mai adâncă, a propriei judecăţi, deşi se poate complăcea în inconştienţa divinului, în propria stare de decădere.

Relaţia lui Iisus cu Dumnezeu, ca a unui fiu faţă de tatăl său, putea, după cum omul pune sau nu divinul în afara sa, să fie înţeleasă fie ca cunoaştere, fie ca credinţă. Cunoaşterea pune două naturi diferite, conform felului în care ia acel raport: o natură omenească şi o natură divină, fiecare cu personalitate, substanţialitate, şi care rămân două în fiecare fel de raport, deoarece sunt puse ca absolut diferite. Acelea care pun absoluta diferenţă şi totodată impun a fi gândite absolutele în raportul cel mai strâns, ca Unu, nu suprimă intelectul din perspectiva faptului că ar revela ceva ce s-ar afla în afara domeniului său, ci acesta este cel căruia ele îi încredinţează înţelegerea substanţelor absolut diferite şi totodată unitatea absolută a acestora; ele le distrug, aşadar, întrucât le pun. Acelea care acceptă diferenţa dată a substanţialităţilor, dar le contestă unitatea, sunt mai consecvente; sunt pregătite, fiindcă se impune a gândi pe Dumnezeu şi omul şi fiindcă, cu aceasta, separaţia dintre Dumnezeu şi om ar fi suspendată, să se întoarcă contra celei dintâi exigenţe. Ele salvează intelectul în acest fel, dar, dacă persistă în această absolută diferenţă a esenţei, atunci ridică intelectul, separaţia absolută, ceea ce este mort, la înălţimea spiritului. Astfel l-au receptat iudeii pe Iisus.

Când Iisus a vorbit astfel: „Tatăl este în mine, eu în tatăl, cine m-a văzut pe mine l-a văzut pe tatăl, cine îl cunoaşte pe tatăl, acela ştie că cuvântul meu este adevărul, eu şi tatăl suntem (unul)", evreii l-au acuzat de blasfemie, fiindcă el, născut (ca) om, s-a făcut Dumnezeu; cum ar fi putut recunoaşte într-un om ceva divin, ei, bieţii, care găseau între fiinţa omenească şi cea divină numai conştiinţa propriei precarităţi şi servitutea cea mai adâncă, opoziţia faţă de divin, conştiinţa unei insurmontabile prăpăstii! Spiritul recunoaşte numai spiritul; ei au văzut în Iisus numai omul, nazarineanul, fiul dulgherului, ai cărui fraţi şi rude trăiau printre ei. Era numai unul ca ei, şi ei înşişi se simţeau ca şi cum ar fi nimic. Mulţimea evreilor trebuia să facă să eşueze încercarea sa de a le da conştiinţa a ceva divin; căci credinţa în ceva divin, în ceva mare, nu poate sălăşlui în glod. Leul nu are loc într-o nucă, infinitatea spiritului nu are spaţiu potrivit în carcera sufletului evreiesc, Totul vieţii – într-o frunză uscată; muntele şi ochiul care îl vede sunt subiect şi obiect, dar între om şi Dumnezeu, între spirit şi spirit nu este aceeaşi prăpastie a obiectivităţii; unul este celuilalt numai unul, şi un altul în măsura în care l-a cunoscut. Un corolar al receptării obiective a relaţiilor fiului cu tatăl, sau mai curând al formei acesteia în perspectiva voinţei, este în punerea laolaltă, care în Iisus este gândită şi venerată, a naturii divine şi umane separate, şi pentru sine însuşi găsind o punere laolaltă cu Dumnezeu, o iubire între neegalii totali, o iubire a lui Dumnezeu pentru oameni, despre care se speră a putea fi mai înaltă ca mila. Raportul lui Iisus ca fiu al tatălui este un raport filial, deoarece fiul se simte în esenţă, în spirit, unul cu tatăl care trăieşte în el, şi nu are nimic comun cu raportul pueril în care se pune omul faţă de atotputernicul

stăpân al lumii, a cărui viaţă o simte cu totul străină şi cu care este laolaltă numai prin lucrurile dăruite, prin fărâmele care cad de pe masa îmbelşugată.

Esenţa lui Iisus este ca un raport al fiului cu tatăl, ea va putea fi înţeleasă în adevăr numai cu credinţă, şi credinţă în sine pretinde Iisus de la poporul său. Această credinţă se caracterizează prin obiectul ei, divinul; credinţa în real e o cunoaştere a unui obiect oarecare, a unui limitat; şi, aşa cum un obiect este altul ca Dumnezeu, tot aşa de mult acea cunoaştere diferă de credinţa în divin. „Dumnezeu este spirit şi cei ce se roagă trebuie să se roage în spirit şi adevăr." Cum ar putea recunoaşte acesta spiritul, dacă n-ar fi el însuşi în spirit? Legătura spiritului cu spiritul este sentimentul armoniei, reunirea lor; cum ar putea să se reunească eterogenii? Credinţa în divin este posibilă numai prin aceea că în credincios este însuşi divinul, care regăseşte, când crede, propria sa natură, pe sine însuşi, dacă nu are conştiinţa că acest găsit ar fi propria natură. Căci în orice om este însăşi lumina şi viaţa, el este proprietatea luminii; şi nu este iluminat de lumină ca un corp obscur, care are doar o strălucire străină, ci propria substanţă arzătoare îl înconjoară arzând şi este o adevărată flacără. Intermediarul între obscuritate, starea de depărtare de divin, captivitatea în realitate, şi o viaţă divină cu totul proprie, o încredere în sine însuşi, este credinţa în divin; ea este presimţirea, cunoaşterea divinului şi dorul după reunirea cu el, dorinţa unei astfel de vieţi; dar nu este încă tăria divinului care pătrunde în toate fibrele conştiinţei sale, toate raporturile sale cu lumea punându-le în ordine prin suflul în întregul esenţei sale. Credinţa în divin se naşte din divinitatea propriei naturi; doar modificarea divinităţii o poate cunoaşte. Cum a întrebat Iisus pe ucenicii săi: „Cine spun oamenii că aş fi eu, fiul omului?", apropiaţii i-au răspuns cu opinia evreilor, care, deşi o transfiguraseră, ridicând-o deasupra realităţii lumii umane, nu putea fi scoasă din realitate, ci vedeau în el doar un individ care era în legătură cu ceva supranatural. Dar când Petru şi-a exprimat credinţa în fiul omului, recunoscând în el pe fiul lui Dumnezeu, Iisus îl numeşte fericit pe Simon, fiul lui Iona, care pentru ceilalţi era fiul omului; fiindcă Tatăl din ceruri i-a dezvăluit acestea. Un miracol nu este necesar cunoaşterii simple a naturii divine; o mare parte a creştinătăţii a învăţat această cunoaştere; copiii o vor primi ca pe o concluzie scoasă din minuni ş.a., că Iisus ar fi Dumnezeu; dar această învăţătură, această deprindere a credinţei nu poate fi numită revelaţie divină; aici acţionează impunerea şi bătaia. „Tatăl meu din ceruri ţi-a arătat aceasta"; divinul care este în tine m-a cunoscut ca divin; tu ai înţeles esenţa mea, ea a răsunat în a ta. Pe cel cunoscut între oameni ca Simon, fiul lui Iona, îl face Petru, piatra pe care se sprijină comunitatea sa; îl pune în posesia puterii sale de a lega şi a dezlega; o putere la care poate ajunge numai unul care poartă în sine, în natura sa, puritatea divinului, pentru a cunoaşte orice

îndepărtare de ea; nu mai este nici o judecată în ceruri, decât a ta, ceea ce tu cunoşti pe pământ ca liber sau legat, tot aşa este în ochii cereşti. Acum, pentru prima oară Iisus îndrăzneşte să vorbească despre destinul ce-i sta în faţă; dar conştiinţa lui Petru despre divinitatea Învăţătorului său se caracterizează curând numai ca credinţă care, deşi simte divinul, totuşi nu este o împlinire a întregii esenţe prin aceasta, nu este încă o primire a spiritului sfânt.

Este o reprezentare care revine adesea aceea că credinţa apropiaţilor lui Iisus în Dumnezeul lor le-a fost prescrisă; în special *Ioan, 17*, o denumeşte frecvent ceva dat de Dumnezeu, o înrâurire divină de a crede în el; o înrâurire divină e ceva cu totul diferit de o doctrină şi un învăţământ. *Ioan, 6, 65*: „Nimeni nu poate veni la mine dacă nu-i este dat de la tatăl meu".

Dar această credinţă este numai prima treaptă a raportului cu Iisus, care, în desăvârşirea lui, este reprezentat ca atât de strâns, încât apropiaţii lui sunt una cu el. „Până când aveţi lumina, trebuie să credeţi în lumină, ca să fiţi fiii luminii" (*Ioan, 12, 36*). Între cei care au numai credinţa în lumină şi cei care sunt chiar copiii luminii este o deosebire ca între Ioan Botezătorul, care doar mărturiseşte despre lumină, şi Iisus, lumina individualizată. Precum Iisus are în sine viaţa eternă, trebuie ca şi cei ce cred în el (*Ioan, 6, 40*) să ajungă la infinitatea vieţii. Cel mai clar este expusă reunirea vie cu Iisus în ultimele cuvinte din *Ioan*; ei sunt în el şi el în ei; împreună sunt Unul; el este via, ei – vlăstarele; în părţi, aceeaşi natură, aceeaşi viaţă care este în întreg. Această desăvârşire a ucenicilor săi este ceea ce Iisus cere de la tatăl său, şi pe ea le-o promite pentru când va fi departe de ei. Atât timp cât trăia printre ei, ei rămân numai credincioşi; căci nu depindeau de ei înşişi; Iisus era Învăţătorul şi Păstorul lor, un centru individual de care depindeau; ei nu aveau viaţă proprie, independenţă; spiritul lui Iisus îi stăpânea; dar după îndepărtarea sa simţeau şi obiectivitatea, despărţirea dintre ei şi Dumnezeu; şi spiritul lui Dumnezeu putea apoi să le însufleţească întreaga esenţă. Când Iisus spune (*Ioan, 7, 38-39*): „Cine crede în mine, din inima lui *vor* curge râurile vieţii", Ioan aminteşte că aceasta ar fi prima menţionare a viitoarei învieri în spiritul sfânt, care încă nu se primise, fiindcă Iisus nu se transfigurase încă. Trebuie îndepărtate toate gândurile privind o diferenţă de esenţă între Iisus şi cei în care credinţa în el a ajuns la viaţă, în care se găseşte însuşi divinul; dacă Iisus vorbeşte aşa de des despre sine ca despre o natură eminentă, asta are loc în opoziţie faţă de iudei; de aceştia se separă, şi astfel păstrează configuraţia individului şi în privinţa divinului. „*Eu* sunt adevărul şi viaţa"; „cine în *mine* crede" – această accentuare constantă şi uniformă a Eului în *Ioan* este, desigur, o izolare a personalităţii sale faţă de caracterul iudaic; dar la fel de mult se individualizează faţă de spiritul acestora pe cât de mult suspendă orice personalitate divină faţă de

apropiaţii săi, cu care vrea să fie unul, care trebuie să fie unul în el. În *Ioan* se spune (*2, 25*) despre Iisus că ştia ce se află în om; şi cea mai fidelă oglindă a frumoasei sale credinţe în natură sunt cuvintele sale despre privelişte a naturii inalterabile (*Matei, 18, 1 sqq.*); „dacă nu veţi deveni precum copiii, nu veţi intra în Împărăţia lui Dumnezeu"; inocenţa este cea mai mare în lumea cerească; şi cel ce, precum un copil, vine în numele meu, vin şi eu în el, cel ce simte puritatea vieţii, acela este apt de a-şi cunoaşte sfinţenia propriei naturi, acela a simţit esenţa mea; cel care întinează această puritate sacră, ar fi mai bine pentru el să i se atârne de gât o piatră de moară şi să fie scufundat în adâncurile mării. O, dureroasă necesitate a unei atari profanări a sacrului! Cea mai adâncă, cea mai sfântă tristeţe a unui suflet frumos, de a trebui să fi pângărit sacrul, enigma inconceptibilă că natura trebuie distrusă! Precum intelectului divinul însuşi şi unitatea de esenţă cu Dumnezeu îi este inconceptibilul, la fel sufletului (*Gemüt*) nobil îndepărtarea de Dumnezeu: „Vedeţi, nu nesocotiţi *vreunul* dintre aceşti micuţi, căci, vă spun, îngerii lor privesc fără încetare chipul tatălui meu în ceruri". Sub întruchiparea îngerilor copiilor nu va fi înţeleasă nici o esenţă obiectivă; fiindcă (pentru a da un fundament *ad hominem*) şi îngerii celorlalţi oameni trebuie gândiţi ca trăind în contemplarea lui Dumnezeu. În înger, contemplarea lui Dumnezeu este reunită în cel mai fericit mod; inconştientul, uniunea nedezvoltată, fiinţa şi viaţa, este Dumnezeu, fiindcă va trebui reprezentată ca o modificare a divinităţii existente în copii, separată însă de Dumnezeu; dar fiinţa lor, fapta lor este ea însăşi o intuiţie eternă. Pentru a expune spiritul, divinul, în afara limitării sale, şi comunitatea limitatului şi viului, Platon separa purul viu şi limitatul printr-o diferenţă temporală, lăsa spiritele pure să trăiască total în contemplarea divinului şi, în viaţa pământeană de mai târziu, să rămână numai cu o conştiinţă întunecată a acelui celest. Într-o altă manieră, Iisus separă şi reuneşte aici natura, divinul spiritului şi limitarea – ca înger, spiritul-copil nu este fără realitate, fără existenţă în Dumnezeu, ci expus totodată ca fiu al lui Dumnezeu, ca particular. Opoziţia intuitului şi a celui ce intuieşte, faptul că sunt obiect şi subiect, cade în intuiţia însăşi; diferenţa lor este numai posibilitatea separării; un om care ar fi căzut total în intuiţia soarelui ar fi numai un sentiment al luminii, un sentiment luminos ca esenţă. Cel ce trăieşte total în intuiţia unui alt om ar fi total acest altul însuşi, numai cu posibilitatea de a fi altul. – Dar ceea ce este pierdut, ceea ce s-a despărţit va fi recâştigat prin întoarcerea la unitate, prin a deveni copil; dar ceea ce respinge această întoarcere la unitate de la sine, ceea ce menţine contra sa, rămâne izolat ca şi cum ar fi străin, cu care n-aţi avea nimic comun şi cu care comunitatea vă este suspendată, ceea ce în izolarea sa este lămurit ca legat fiind la fel şi în cer; dar ceea ce eliberaţi, lămurindu-l ca liber şi cu aceasta reunit, este la fel şi în cer, este *unul* cu, nicidecum intuiţie a divinităţii. Într-o altă configuraţie, Iisus

înfăţişează (*V. 19*) această uniune: „unde doi dintre voi vă reuniţi pentru a cere ceva, tatăl meu vi-l va da". Expresiile „a cere", „a oferi" se raportează propriu-zis la un raport privind obiectele (πραγματα), numai pentru aşa ceva dispunând de expresii limba iudaică a realităţii. Obiectul, aici, nu poate fi decât uniunea reflectată (συμφωνια τῶν δυοιυ η τριῶν), ca obiect este ceva frumos, subiectiv reunirea; căci, în obiectele propriu-zise, spiritul nu poate fi unit. Frumosul, o reunire a doi sau trei dintre voi, este de asemenea în armonia întregului, este un sunet, acordul acestuia, şi este oferită de ea, *este* fiindcă este în voi, fiindcă este ceva divin; şi cu această comunitate cu divinul, totodată, unităţile sunt în comunitatea lui Iisus; unde se reunesc doi sau trei în spiritul meu (εις το ονομα μου, precum în *Matei, 10, 41*), întrucât mie fiinţa şi viaţa eterne mi s-au dat, întrucât eu *sunt*, sunt în mijlocul lor, acesta este spiritul meu. – Atât de desluşit se declară Iisus contra personalităţii, contra unei individualităţi a esenţei sale complet opuse apropiaţilor săi (contra gândurilor unui Dumnezeu personal)[69], care ar fi temeiul unei absolute particularităţi a fiinţei sale faţă de ei. O expresie despre unirea realizată de cei ce se iubesc (*Matei, 19, 5*) ţine tot de aceasta; cei doi, bărbat şi femeie, vor deveni unul, astfel că nu mai sunt doi; *aşadar*, ceea ce Dumnezeu a unit, omul nu va despărţi; această uniune trebuie raportată numai la determinarea bărbatului şi femeii unul pentru altul, astfel temeiul nu poate fi potrivit separaţiei căsătoriei, căci, prin separaţie, acea determinaţie, unirea conceptelor, nu va fi suprimată, persistând chiar dacă uniunea vie a fost destrămată; despre aşa ceva s-a spus că este efectul acţiunii lui Dumnezeu, ceva divin.

Deoarece Iisus se găsea în luptă cu geniul întregului său popor, rupând-o prin aceasta cu lumea sa, împlinirea destinului său nu putea fi alta decât să fie zdrobit de duşmănia geniului popular; glorificarea fiului omului în acest declin nu este negativul de a fi renunţat la toate raporturile în sine cu lumea, ci pozitivul, a fi refuzat lumii nenaturale natura sa şi a se fi salvat mai bine prin luptă şi moarte decât fie să se încovoaie conştient sub coruptibilitatea ei, fie, fără conştiinţă, să fie surprins de ea şi antrenat înainte. Iisus a avut conştiinţa necesităţii declinului propriului individ şi a căutat să-i convingă şi pe ucenicii săi. Dar aceştia nu puteau separa esenţa de persoana sa; erau încă doar credincioşi; când Petru recunoscuse în fiul omului chiar divinul, Iisus a crezut că prietenii săi ar fi apţi să le aducă la cunoştinţă separarea lor şi că ei ar putea suporta aceste gânduri; el le vorbi, aşadar, imediat după ce Petru şi-a arătat credinţa despre aceasta; dar în groaza lui Petru se înfăţişează distanţa credinţei faţă de desăvârşire. După îndepărtarea individului Iisus de ei, dependenţa lor încetează pentru întâia dată şi spiritul propriu-zis sau spiritul divin persistă în ei înşişi; „vă este de folos să mă duc", spune Iisus în *Ioan, 16, 7*, „căci dacă eu nu plec, Mângâietorul n-ar veni la voi; spiritul adevărului (*Ioan, 14, 16 sqq.*), pe care lumea nu-l poate primi fiindcă nu-l cunoaşte; aşa că nu vă las ca

pe nişte orfani, voi veni la voi şi mă veţi vedea că trăiesc şi că trăiesc alături de voi". Când divinul nu-l mai vedeţi numai în afara voastră, numai în mine, ci în voi înşivă aveţi viaţă, atunci în voi va ajunge până la conştiinţă (*Ioan, 15, 27*) că aţi fost de la începuturi cu mine, că naturile noastre sunt una în iubire şi în Dumnezeu. Spiritul vă va călăuzi în tot adevărul (*Ioan, 16, 13*) şi vă va aduce în amintire tot ce v-am zis; el este un Mângâietor; dacă mângâierea vă va da priveliştea unui bine egal sau mai mare ca cel pierdut, înseamnă că n-aţi fost abandonaţi ca orfanii, fiindcă, cu cât credeţi mai mult a mă fi pierdut, cu atât mai mult mă veţi găsi în voi.

Iisus opune şi în *Matei, 12, 31 sqq.* individul spiritului întregului; cine este vinovat faţă de un om (de mine ca fiu al omului), aceluia acest păcat îi va fi iertat; cine este vinovat faţă de spiritul însuşi e vinovat faţă de divin, păcatele acestuia nu-i vor fi iertate nici în timpul acesta, nici în cel ce vine. – Din revărsarea inimii (*V. 34*) vorbeşte gura, din preaplinul bunului spirit face cel bun binele, din spirit rău face răul rău. – Cel ce aduce un prejudiciu singularităţii, mie ca individ, acela se închide numai faţă de mine, nu faţă de iubire; dar cel ce se izolează de divin prejudiciază natura însăşi, spiritul în sine, spiritul acesteia distrugând sacrul; şi el nu este în stare să-şi suprime separaţia şi să se reunească cu iubirea, cu sacrul. Printr-un semn aţi putea fi zguduiţi, dar natura pierdută nu se va reconstitui prin aceasta în voi; Eumenidele esenţei voastre ar putea fi îngrozite, dar vidul pe care demonii izgoniţi l-au lăsat în voi nu va fi umplut cu iubire, ci va atrage iarăşi înapoi Furiile, care, întărite acum prin propria voastră conştiinţă că sunt Furiile iadului, vă desăvârşesc distrugerea.

Desăvârşirea credinţei, întoarcerea către divinitatea din care omul s-a născut, încheie cercul evoluţiei sale. Totul trăieşte în divinitate, tot ce e viu este copilul său, dar copilul poartă uniunea, punerea laolaltă, acordul neştirbit al întregii armonii, dar nedezvoltat în sine; începe cu credinţa în Dumnezeii din afara sa, cu frica, până ce, acţionând din ce în ce mai mult, separând, se întoarce către unitatea originară, dar acum dezvoltată, autoprodusă, simţită, şi cunoaşte divinitatea, *i.e.* spiritul lui Dumnezeu este în el, apare din limitările lui, suprimând modificarea şi restabilind întregul. Dumnezeu, Fiul, Sfântul Duh! – „Învăţaţi toate popoarele" (sunt ultimele cuvinte ale lui Iisus schimbat la faţă, *Matei, 28, 19*), pentru a-i cufunda în aceste raporturi cu divinitatea, în relaţiile cu tatăl, fiul şi spiritul cel sfânt. Deja din locul acestor cuvinte se lămureşte că scufundarea nu este o scufundare în apă, nu vizează aşa-numitul botez, la care se adaugă exprimarea câtorva cuvinte, precum şi a unei formule magice; μαθητευειν este, prin adaosul ei, îndepărtată de conceptul unui învăţământ propriu-zis; Dumnezeu nu poate fi învăţat, nu va deveni obiect de studiu, fiindcă el este viaţă şi va fi înţeles numai ca viaţă. – Umpleţi-le (pe toate popoarele) de raporturile (ονομα la *Matei, 10, 41*: cine primeşte un profet εις ονομα προφητου, întrucât e profet) unităţii, modificării (separaţiei) şi reunirii în

viaţă şi spirit (nu în concept). *Matei, 21, 25*: Iisus întreabă de unde este βαπτισμα lui Ioan? Din ceruri sau de la oameni? βαπτισμα, consacrarea totală a spiritului şi caracterului, în legătură cu care ne vom gândi la o scufundare în apă precum la ceva secundar; dar în *Marcu, 1, 4*, gândul în această formă a receptării lui Ioan în legătura sa spirituală este omis complet; Ioan, se spune aici, anunţa βαπτισμα indulgenţei în vederea iertării păcatelor; în *V. 8*, Ioan spune: „Te botez cu apă; dar el te va boteza în duh sfânt şi în foc" (*Luca, 3, 16*); (εν πνευματιαγιω και πυρι, ca în *Matei, 12, 24 sqq.* εν πνευματι θεου εκβαλλω τα δαιμονια, în spiritul lui Dumnezeu, ca unul cu Dumnezeu), el vă va descoperi şi vă va umple cu foc şi cu duh sfânt; căci acela care εν πνευματι (*Marcu, 1, 8*) el însuşi, plin de spirit, botează pe alţii, îi botează εις πνευμα, εις ονομα (*Matei, 28, 19*); ceea ce au primit, ceea ce este în ei nu este diferit de ce se află în el.

Obiceiul lui Ioan (despre Iisus nu se cunoaşte să fi făcut aşa ceva) de a scufunda în apă pe cei aleşi în spiritul său are o semnificaţie simbolică. Nu există nici un sentiment care să fie la fel de omogen ca dorul după infinit, de a pluti în infinit, ca dorul de a se scufunda, de a fi înconjurat de plenitudinea lichidă; cel ce vrea să plonjeze are înaintea sa ceva străin, care îl învăluie total, fiind simţit în orice punct al corpului său; este livrat lumii, ea i se livrează; numai apa o simte atingându-l acolo unde se află, numai ea este acolo unde o simte; nu se găseşte în plenitudinea lichidă nici o întrerupere, nici o limitare, multiplicitate sau determinare; sentimentul acestuia este cel mai indivizibil, cel mai simplu; cel ce s-a scufundat iese iarăşi la aer, se separă de corpul lichid, e deja separat de el, dar îl întâlneşte încă pretutindeni în jur; întrucât l-a părăsit, lumea reia în jur determinaţia şi el se regăseşte întărit în diversitatea conştiinţei. În privelişte neumbrită şi simplă, pe suprafaţa fără forme a orizontului răsăritean, aerul înconjurător nu se simte şi jocul gândurilor este ceva cu totul diferit de privelişte. În cel ce se scufundă este numai *un* sentiment şi uitarea lumii, o singurătate, ceva ce respinge tot de la sine, detaşată de tot. Ca o atare îndepărtare a întregului precedent, o consacrare însufleţită într-o lume nouă, în care ceea ce este real pluteşte în faţa noului spirit fără să facă deosebire între realitate şi vis, apare botezul lui Iisus în *Marcu, 1, 9 sqq.*; el a fost botezat de Ioan în Iordan şi, când a ieşit din apă, a văzut cerurile deschise şi spiritul ca un porumbel a coborât deasupră-i; iar o voce s-a auzit din cer: „Tu eşti fiul meu iubit, în care mi-am găsit bucuria". Imediat spiritul îl aruncă în pustie, împreună cu fiarele, şi acolo a fost ispitit de Satan timp de patruzeci de zile, iar îngerii îi slujeau. – Ieşind din apă este plin de cea mai înaltă însufleţire, care nu-l lasă să rămână în lume, ci îl împinge în pustiu, unde lucrarea spiritului său nu a separat de sine – încă – conştiinţa realităţii; abia după patruzeci de zile separaţia e totală şi el intră sigur în lume, dar opus faţă de ea.

Expresia μαθητευσατε βαπτιζοντες este, de aceea, de mare semnificaţie. – „Mi-a fost dată toată puterea în cer şi pe pământ“ (astfel vorbeşte Iisus în *Ioan, 13, 31* despre slava sa în clipa când Iuda părăseşte adunarea pentru a-l vinde pe Iisus iudeilor – în momentul când vede apropiindu-se întoarcerea acasă, la tatăl care este mai mare decât el; aici el ieşise deja din ceea ce lumea cerea de la el, din ceea ce se putea crede că are comun cu ea) – „Mi s-a dat toată puterea în cer şi pe pământ; mergeţi dar la toate popoarele şi să fie ucenicii voştri ca să îi iniţiaţi în relaţia cu tatăl, fiul şi sfântul duh, ca, precum apa pe cei botezaţi în apă, să îi înconjoare în toate punctele esenţei lor şi să îi facă să o simtă – şi, vedeţi, eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul lumii.“ În acest moment, în care Iisus este văzut ca ridicat deasupra oricărei realităţi şi personalităţi, putem mai puţin ca oricând să ne gândim la o individualitate, la o personalitate a esenţei sale. El este cu ei, cei a căror esenţă este pătrunsă de spiritul divin, care s-au deşteptat în divin, a căror esenţă este vie în divinul care acum s-a desăvârşit în ei.

Cufundarea în relaţia cu tatăl, fiul şi spiritul este exprimată de Luca mai slab (*Luca, 24, 47*), ca o vestire în numele lui Hristos – a iertării păcatelor; o vestire care trebuia să înceapă la Ierusalim; ei sunt martorii evenimentelor, li se va încredinţa ceea ce tatăl le-a promis, iar ei trebuie să înceapă lucrarea lor în afara Ierusalimului până nu vor fi învestiţi de sus cu forţa s-o facă. – O simplă doctrină pot propovădui şi o vor sprijini prin mărturia lucrurilor întâmplate, fără un spirit sfânt propriu; o atare învăţătură n-ar fi însă o iniţiere, o cufundare în spirit. În *Marcu* – chiar dacă ultimul capitol n-ar fi autentic, tonul său este caracteristic –, despărţirea de Iisus este exprimată mult mai obiectiv; spiritualul apare în el mai mult ca formulă obişnuită, expresiile (sunt), prin uzanţa unei biserici, cuvinte obişnuite care s-au răcit: propovăduiţi Evanghelia (fără un adaos subsecvent, un soi de *terminus technicus*), cel ce crede şi cel botezat vor fi mântuiţi, necredinciosul va fi judecat – credinciosul şi botezatul au deja aspectul determinat al unor cuvinte fără suflet care desemnează, într-o sectă sau într-o comunitate, un înţeles al cărui concept este pe deplin presupus. În loc de plina de spirit: „Eu sunt cu voi în toate zilele“, a celui credincios, a cărui fiinţă e plină de spiritul lui Dumnezeu şi slava lui Iisus, expresia lui Marcu e uscată, nu se ridică, prin însufleţirea insuflată de spirit, vorbind despre minunatele ridicări deasupra realităţii, despre alungarea dracilor şi alte întreprinderi asemănătoare de care e în stare cel ce crede, atât de obiectiv pe cât se poate vorbi despre acţiuni al căror suflet nu este pomenit.

Dezvoltarea divinului în om, relaţia în care intră acesta prin umplerea de spirit sfânt cu Dumnezeu, a deveni fiul său şi a trăi în armonia întregului esenţei şi caracterului, a întregii lor diversităţi dezvoltate, o armonie în care nu numai conştiinţa lor variată se acordă într-*un* spirit, configuraţiile

vii se acordă într-o viaţă, ci prin care şi liniile de demarcaţie faţă de alte esenţe apropiate divinului sunt suprimate şi acelaşi spirit viu însufleţeşte esenţele diferite, care nu mai sunt egale, ci unitare, alcătuind nu o colecţie, ci o comunitate, fiindcă nu sunt reunite într-un general, un concept, precum credincioşii, ci prin viaţă, prin iubire – această armonie a oamenilor, comunitatea în Dumnezeu, Iisus o numeşte Împărăţia lui Dumnezeu. – Limbajul iudaic i-a furnizat cuvântul Împărăţie, care aduce ceva eterogen în expresia divinei reuniri a oamenilor, deoarece semnifică numai o unitate prin dominaţie, prin puterea a ceva străin, din care va trebui complet îndepărtată frumuseţea şi viaţa divină a unei pure legături omeneşti – cea mai liberă cu putinţă. Ideea unei împărăţii a lui Dumnezeu desăvârşeşte şi cuprinde întregul religiei aşa cum a fundat-o Iisus, şi rămâne mai departe de tratat cum satisface pe deplin natura, ori ce dorinţă i-a împins pe ucenicii săi mai departe. În Împărăţia lui Dumnezeu, toate fiind vii în Dumnezeu, ceea ce este comun nu este ceea ce este comun într-un concept, ci iubire, o legătură vie care îi reuneşte pe credincioşi, sentimentul unităţii vieţii, în care toate opoziţiile sunt suprimate, ca ceva duşmănos şi ca reunirea opoziţiilor care persistă, drepturile; „O nouă lege vă dau – spune Iisus –, să vă iubiţi unul pe altul, după aceasta se va cunoaşte că sunteţi ucenicii mei". Această prietenie sufletească, exprimată ca esenţă, ca spirit, este pentru reflexie spiritul divin, Dumnezeu, care domneşte asupra comunităţii. Există o idee mai frumoasă ca un popor de oameni care se raportează prin iubire unul la altul? Ceva mai exaltant ca faptul de a aparţine unui tot care, ca tot, ca unul, este spiritul lui Dumnezeu – ai cărui fii sunt indivizii? Să fie în această idee, încă, o nedesăvârşire care ar avea în ea puterea unui destin? Sau să fie acest destin Nemesis care se dezlănţuie contra unei năzuinţe mai frumoase, contra unei depăşiri a naturii?

În iubire omul s-a descoperit pe sine însuşi într-un altul; fiindcă ea este o reunire a vieţii, presupune separaţia, o dezvoltare, înfăţişarea multilateralităţii acesteia; şi, cu cât sunt mai multe configuraţiile vii ale vieţii, cu atât se pot reuni şi simţi în mai multe puncte, cu atât iubirea poate fi mai profundă; cu cât sporeşte în multilateralitatea raporturilor şi sentimentelor celor ce iubesc, cu atât iubirea se concentrează în sine însăşi, cu atât este mai exclusivă, cu atât este mai indiferentă celorlalte forme ale vieţii; bucuria ei se amestecă cu a celorlalte vieţi, le cunoaşte, dar în faţa sentimentului unei individualităţi se retrage şi, cu cât oamenii stau mai izolaţi în privinţa culturii şi intereselor, în relaţiile lor cu lumea, cu cât fiecare are mai mult ceva propriu, cu atât mai limitată va fi cu sine însăşi iubirea; şi, ca să aibă conştiinţa norocului său, pentru a se dărui în mod voluntar, este necesar să se separe şi să-şi creeze chiar inamici. O iubire între mai mulţi permite numai un grad de tărie, de interioritate, şi pretinde egalitatea spiritelor, intereselor, numeroaselor relaţii ale vieţii, diminuarea individualităţilor; această comunitate a vieţii, această egalitate

a spiritelor, poate totuşi, deoarece nu este iubire, să ajungă până la conştiinţă numai prin exteriorizările care se manifestă puternic deteminat; despre o concordanţă în cunoaştere, o egalitate a opiniilor, nu poate fi vorba; legătura mai multora se sprijină pe o urgenţă egală pentru toţi, ea se expune în obiecte, poate fi comună în ele, în relaţiile care se ivesc din aceasta, şi apoi în efortul comun în acestea şi în faptele şi acţiunile comune; ea se poate alătura la mii de obiecte de proprietate şi întrebuinţare comune sau ale aceleiaşi culturi, cunoscându-se în ele. O mulţime de scopuri identice care poate fi obiectul activităţii de reunire a întregului univers al necesităţii fizice, (ex)punându-se aici acelaşi spirit, acestui spirit plăcându-i apoi şi să se dăruie în pace cunoaşterii, fiind bucuros de reunirea sa, încât se gustă pe sine în bucurie şi în joc. Prietenii lui Iisus rămân împreună după moartea sa, mănâncă şi beau împreună, unele confrerii ale lor suprimând orice drept de proprietate, altele o parte, prin donaţii şi cotizaţii către comunitate; vorbesc împreună despre prietenul şi învăţătorul lor absent, se roagă în comun şi se întăresc unul pe altul în credinţă şi curaj; duşmanii lor au acuzat unele dintre societăţile lor că au în comun şi femeile; o acuzaţie faţă de care nu erau nici atât de curajoşi, nici atât de puri, încât s-o merite sau să nu se ruşineze de ea. Mulţi emigrează în comun, făcând părtaşe la credinţa şi speranţele lor alte popoare; şi, fiindcă aceasta este singura faptă a comunităţii creştine, prozelitismul îi este propriu în mod esenţial. În afara acestor gustări, rugăciuni, mese, bucurii, credinţe şi speranţe comune, în afara activităţii unice de lărgire a credinţei, de mărire a comunităţii evlaviei, persistă încă un monstruos câmp al obiectivităţii, care constituie un destin cu multiple dimensiuni şi o uriaşă putere, şi care atrage multiple activităţi. În slujba iubirii, comunitatea dispreţuieşte acea reunire care nu este cea mai intimă, acel spirit care n-ar fi cel mai înalt. Nenaturalul şi platitudinea măreţei iubiri umane generale nu va fi amintit, deoarece nu este aspiraţia comunităţii, trebuie ca aceasta să rămână la iubirea însăşi; în afara raportului credinţei comune şi expunerilor acestei comunităţi în care sunt raportate activităţile religioase, oricare legătură într-un obiectiv, cu un scop, (cu) o dezvoltare a unei alte laturi a vieţii, cu o faptă comună, orice acţionează împreună cu ceva diferit de difuziunea credinţei şi în alte modificări şi configuraţii parţiale ale vieţii, expunându-se în jocuri şi în spiritul comunităţii sale care se bucură de spiritul ei, este străină, ea nu se recunoaşte în el, ar renunţa la iubire, la spiritul ei singular, ar fi infidelă Dumnezeului ei; şi aceasta n-ar fi doar renunţarea la iubire, ci şi distrugerea ei; căci membrii se pun în pericolul de a-şi ciocni individualităţile, şi aceasta cu atât mai mult cu cât cultura lor diferă, şi cu aceasta s-ar plasa în domeniul caracterelor diferite, în puterea destinelor diferite şi, din interesul pentru ceva de puţină importanţă, din determinaţia diferită asupra a ceva mic, iubirea s-ar transforma în ură, având ca urmare

o renegare a lui Dumnezeu. Acest pericol va fi îndepărtat numai printr-o iubire inactivă, nedezvoltată, prin aceea că ea, cea mai înaltă viaţă, rămâne fără viaţă. Astfel apare iubirea încurcată într-o contradicţie, prin lărgirea nenaturală a universului ei, într-o falsă tentativă care va trebui să devină părintele celor mai înfricoşătoare suferinţe sau fanatismul cel mai activ. Această limitare a iubirii la sine însăşi, fuga ei de toate formele, chiar dacă spiritul ei se manifestă în ele sau ele se nasc din el, această îndepărtare de destin este tocmai marele ei destin, şi aici este punctul unde Iisus este legat de un destin şi, deşi în modul cel mai elevat, totuşi suferă de pe urma lui.

Cu curajul şi credinţa bărbatului însufleţit de Dumnezeu, care va fi numit de cei prudenţi vizionar, Iisus se înfăţişează poporului iudeu; el apare din nou în propriul spirit, lumea se află dinaintea lui precum va trebui să fie, şi întâia relaţie, în care el însuşi se pune cu ea, fu să-i invite să devină altfel; el începe cu aceasta, strigându-le tuturor: „Pregătiţi-vă, căci Împărăţia lui Dumnezeu este aproape"; stingându-se între iudei scânteia vieţii, el ar fi avut nevoie doar de o suflare pentru a aprinde flacăra care ar fi mistuit toate titlurile şi pretenţiile lor sărmane; în neliniştea lor şi în nemulţumirea faţă de realitate fiind ascunsă nevoia de ceva mai pur, chemarea lui Iisus găsea credinţă, şi această credinţă ar fi adus în existenţă (*ins Dasein*), în aceeaşi clipă, ceea ce era crezut. Cu credinţa lor s-ar fi ivit Împărăţia lui Dumnezeu. Propriu-zis, Iisus ar fi exprimat numai ceea ce era nedezvoltat şi inconştient în inimile lor; şi cu găsirea-cuvântului, cu ajungerea-la-conştiinţă a dorinţelor, legătura ar fi slăbit, ar fi amintit de vechiul destin numai tresăririle vieţii care murea, şi Noul s-ar fi ridicat. Dar astfel iudeii ar fi vrut totuşi ceva diferit decât până atunci; însă ei se simţeau prea bine în mândria servituţii lor pentru ca ceea ce căutau, întru cât găseau, să fie ce le oferea Iisus. Reacţia lor, răspunsul pe care geniul lor l-a dat chemării lui Iisus, era o foarte impură băgare de seamă; cele câteva suflete pure i se ataşează din instinctul de a se instrui; cu o blândeţe mai mare, cu credinţa unui pur vizionar le preia dorinţa unui suflet (*Gemüt*) împăcat, năzuinţa spre desăvârşire, renunţarea la relaţiile pe care le aveau până atunci, care nu erau cele mai eminente, pentru libertate şi un destin tămăduit şi pecetluit; căci după cunoştinţa cu ei îi consideră apţi şi poporul său matur de a urma o propovăduire extinsă a Împărăţiei lui Dumnezeu, îi trimite pe şcolarii săi să colinde în perechi prin ţară pentru a face să răsune multiplicat chemarea sa, însă divinul spirit nu a vorbit prin predicile lor, după o lungă plimbare ei fac să strălucească adesea un suflet mic, mai puţin impur, ale cărui ramuri rare divinul doar le-a impregnat. Întreaga lor instrucţie, în afara negativului pe care îl conţine, consta în a vesti apropierea Împărăţiei lui Dumnezeu. Ei se adună, curând, din nou lângă Iisus, şi nu se poate vedea

nici un efect al speranţelor lui Iisus şi al activităţii lor apostolice. Indiferenţa receptării chemării sale se preschimbă curând în ură contra lui, efectul asupra lui fiind o mereu crescândă îndârjire contra epocii şi poporului său, mai ales contra celor în care locuia, cel mai bine întărit şi mai pătimaş, spiritul naţiunii sale, contra fariseilor şi conducătorilor poporului; tonul său contra lor, aducând neajunsuri spiritului lor, nu este o încercare de a se împăca cu ei, ci cea mai violentă izbucnire a îndârjirii împotrivă-le, dezvăluirea spiritului lor duşmănos faţă de el; acţionează nu o dată contra acestuia cu credinţa posibilităţii unei schimbări. Când întregul lor caracter i se opune, el poate să vorbească cu ei despre obiecte religioase fără a înclina spre respingere şi povaţă; îi aduce la tăcere numai prin *argumente ad hominem*, îndreptând adevărul lor către opoziţia cu alţi oameni contemporani. Precum apare după întoarcerea ucenicilor la el (*Matei, 11*), el încetează activitatea asupra poporului său şi a simţit (*V. 25*) că Dumnezeu se dezvăluie numai oamenilor simpli; şi se limitează de aici înainte la înrâurirea câte unuia; lasă destinul naţiunii sale să persiste neatins, întrucât el însuşi s-a separat de acesta, smulgându-i şi pe prietenii săi; întrucât Iisus nu vizează să schimbe lumea, în aceeaşi măsură scapă acesteia şi tuturor raporturilor cu ea; oricât de mult se ciocneşte cu întregul destin al poporului său, se opreşte dacă atitudinea sa îi apare ca fiind contradictorie, comportându-se pasiv faţă de acesta. „Daţi Cezarului ce este al Cezarului", spune el când evreii aduc vorba despre o latură a destinului lor, aceea de a plăti tribut romanilor; când îi apare contradictoriu că şi el şi prietenii săi trebuie să plătească tributul care era impus evreilor, îi cere lui Petru să-l plătească, pentru a nu suferi vreun neajuns. El sta cu statul într-o singură relaţie, de a rămâne înlăuntrul legalităţii şi, ca urmare, i se supune, în contradicţie cu spiritul său, cu conştiinţa suferind. Împărăţia lui Dumnezeu nu este din această lume; numai că este o mare diferenţă pentru ea să fie prezentă ca opusă acestei lumi sau să nu existe, fiind doar posibilă. Deoarece în primul caz avem de-a face cu realitatea şi Iisus are conştiinţa statului, este anulată prin această relaţie cu statul o mare latură a reunirilor vii ale membrilor Împărăţiei lui Dumnezeu, este tăiată importanta legătură cu o parte a libertăţii, fiind pierdut caracterul negativ al unei legături a frumuseţii, o mulţime de relaţii active, de raporturi vii. Cetăţeanul Împărăţiei lui Dumnezeu va avea opus un stat ostil, excluzându-se ca persoană privată din el. Această limitare a vieţii apare mai cu seamă ca cel puţin acţiunea unei puteri dominatoare străine asupra unui lucru exterior care nu poate fi cedat în deplină libertate, ca o prădare a vieţii – pentru cei care niciodată n-au fost într-o atare uniune, n-au gustat niciodată această legătură şi această libertate, în special dacă relaţiile cetăţeanului cu statul au în vedere cu precădere proprietatea. Ceea ce se pierde din mulţimea raporturilor, din multiplicitatea legăturilor mai vesele şi mai frumoase, este înlocuit de câştigul individualităţii izolate şi de conştiinţa îngustă a proprietarilor.

Sunt excluse din ideea Împărăţiei lui Dumnezeu, de fapt, toate relaţiile fundate prin intermediul statului, care stau infinit mai jos decât raporturile vii ale legăturii divine şi care vor putea fi numai înjosite de către acestea, dar dacă el este prezent, iar Iisus şi comunitatea sa nu-l puteau suprima, atunci destinul lui Iisus şi al celor ce-i rămăseseră fideli se livrează unei pierderi a libertăţii, unei limitări a vieţii, unei pasivităţi faţă de stăpânirea unei puteri străine, pe care o dispreţuiesc, dar care îi aduce lui Iisus puţinul pe care îl cere, existenţa în sânul poporului său, cu care nu se amestecă. – Dincolo de această latură a vieţii, care nu va putea fi numită viaţă, ci mai mult posibilitate a vieţii, spiritul (iudaic) nu s-a lăsat stăpânit numai de toate modificările vieţii, ci le-a făcut legi ale statului, mutilând formele naturii cele mai pure şi cele mai nemijlocite printr-o legalitate determinată. În Împărăţia lui Dumnezeu nu se poate da nici un raport în afara celui care porneşte din iubirea cea mai dezinteresată şi, prin aceasta, din cea mai înaltă libertate, care păstrează din frumuseţe numai configuraţia apariţiei sale şi relaţia sa cu lumea. Datorită impurităţii vieţii, Iisus poate purta Împărăţia lui Dumnezeu numai în inimă, intră cu oamenii în raporturi numai pentru a-i instrui, pentru ca spiritul bun, despre care credea că este al lor, să se dezvolte – pentru a construi mai întâi un om a cărui lume să fie a sa; dar în lumea sa reală trebuie să scape de toate raporturile vii, căci toate stau sub legea morţii, oamenii găsindu-se sub puterea iudaităţii; un raport liber al uneia dintre cele două laturi l-ar fi făcut să intre într-o legătură cu ţesătura legalismului iudaic şi, pentru a nu întina sau distruge un raport angajat, ar fi trebuit să se lase îmbrăţişat de iţele lui, şi astfel putea găsi libertatea numai în vid, fiindcă oricare legătură a vieţii era legată; de aceea se izolează Iisus de mama sa, de fraţii săi şi de rude; nu are voie să iubească nici o femeie, să aibă vreun copil, devenind tată de familie, cetăţean, cel ce gustă împreună cu alţii viaţa. Destinul lui Iisus era ori să sufere de pe urma destinului naţiunii sale, ori să şi-l facă al său şi să-i poarte necesitatea, să-i fie părtaş, gustându-l, şi să-şi reunească spiritul cu al său, dar jertfindu-şi frumuseţea, legătura cu Dumnezeu – sau să respingă de la sine destinul poporului său, păstrându-şi însă viaţa nedezvoltată şi nedegustată în sine; în nici unul dintre cazuri nesatisfăcând natura, în primul doar un fragment al ei, şi acesta simţindu-l impurificat, în al doilea aducând-o în deplinătatea conştiinţei, dar configuraţia ei cunoscând-o numai prin umbre strălucitoare, a căror esenţă este adevărul cel mai înalt, renunţând însă la sentimentul acesteia, la a o trăi în faptă şi realitate. Iisus alege acest din urmă destin, separaţia naturii şi lumii sale, şi-l cere şi prietenilor săi: „Cine îl iubeşte pe tatăl său sau pe mama sa, pe fiu sau pe soră mai mult decât pe mine, nu este demn de mine“. Cu cât simţea mai adânc această separare, cu atât mai puţin putea s-o poarte liniştit, şi faptele sale au fost reacţia plină de curaj a naturii contra lumii; iar lupta sa a fost pură şi elevată, deoarece cunoştea destinul în întregul

conţinutului său şi i se pusese împotrivă. Rezistenţa sa şi a comunităţii instituite de el contra corupţiei trebuia să aducă această corupţie însăşi şi spiritul liber de ea la conştiinţă şi să-i separe destinul de ea; lupta dintre pur şi impur este un spectacol sublim, însă care, curând, se schimbă într-unul atroce, dacă însuşi sacrul suferă de pe urma nonsacrului, şi o amalgamare a ambelor, cu pretenţia de a fi pură, se îndreaptă contra destinului, fiind încă sub puterea lui. Iisus a văzut întreaga atrocitate ce rezultă din această inversare: „nu am venit să aduc pacea pe pământ, ci sabia; am venit să dezbin pe fiu de tatăl său, pe fiică de mamă, pe mireasă de soacra ei". Ceea ce este parţial abandonat de destin, parţial stă totuşi în legătură cu el, cu sau fără conştiinţa amestecului cu el, trebuind să se distrugă pe sine şi natura, cu atât mai înfricoşător şi, în amestecul naturii şi nonnaturii, atacul asupra celei din urmă o va afecta şi pe prima, strivind grâul laolaltă cu buruiana şi rănind ceea ce e mai sacru în natură, fiindcă aceasta este împletită cu nonnatura. Iisus nu s-a gândit, având înaintea ochilor urmările, să-şi reprime înrâurirea pentru a cruţa lumea de destinul său, îndulcindu-i convulsiile şi lăsându-i în clipa declinului său credinţa consolatoare în inocenţă.

Existenţa lui Iisus a însemnat deci separarea de lume şi fuga de ea în ceruri; restaurarea vieţii, dilatată vid în idealitate; la fiecare înfruntare, amintirea lui şi ridicarea privirii la Dumnezeu; dar, în parte, punerea în acţiune a divinului şi, întrucât avem de-a face cu lupta cu destinul, în lărgirea Împărăţiei lui Dumnezeu, parţial, prin această expunere, întregul Imperiu lumesc se prăbuşeşte şi dispare; parţial, în reacţia nemijlocită contra părţii singulare a destinului, în măsura în care îi suporta şocul – cu excepţia părţii destinului care apare nemijlocit în conştiinţa lui Iisus ca Stat, faţă de care rămâne pasiv.

Destinul lui Iisus a fost întru totul destinul comunităţii sale; deoarece ea era compusă din mai mulţi, care trăiau de fapt în aceeaşi separaţie faţă de lume, fiecare membru găsindu-se în consimţire cu el, ei se grupau şi se puteau, în realitate, ţine departe de lume, şi deoarece prin concordanţă şi reacţie aveau puţine în comun cu ea, suportau puţine din partea ei, trăiau mai puţin în activitatea luptei şi dorinţa de viaţă pozitivă trebuia să devină mai mare în ei, fiindcă comunitatea negativelor nu aduce nici o bucurie, nu are nici o frumuseţe. Suprimarea proprietăţii, introducerea comunităţii binelui, comunitatea mesei, ţin mai mult de negativul reunirii decât ar fi o reunire pozitivă. Esenţa alianţei lor era separarea de oameni şi iubirea unul faţă de altul; ambele sunt necesar legate; această iubire nu va trebui şi nu va putea fi o reunire a individualităţilor, ci o reunire în Dumnezeu şi numai în Dumnezeu; în credinţă se poate reuni numai ceea ce se opune unei realităţi, izolându-se de ea; cu aceasta era fixată această opoziţie şi o parte esenţială a principiului legăturii; şi iubirea trebuia să păstreze mereu forma iubirii, credinţa în Dumnezeu, fără a deveni vie şi

a se expune în configuraţiile vieţii, fiindcă oricare configuraţie a vieţii va putea fi înţeleasă ca opusă de intelect în calitate de obiect al său, ca o realitate; şi relaţia faţă de lume va trebui să devină o temere (*Ängstlichkeit*) faţă de orice formă de viaţă, deoarece în fiecare, fiindcă configuraţia are, şi este, numai *o* latură, se lasă înfăţişată carenţa ei, şi acest carent este o participare la lume. Aşadar, alianţa celor ce sunt în comun nu găseşte nici o cale de împăcare cu destinul, dar ca extremul opus spiritului iudaic, nu mediul extremilor în frumuseţe. Spiritul iudaic a fixat în realitate modificările naturii, relaţiile vieţii, dar ca pe nişte daruri ale Stăpânului, de a căror insuficienţă nu numai că nu se ruşina, ci erau mândria sa, iar viaţa sa era posesia realităţilor. Spiritul comunităţii creştine a văzut, de asemenea, în fiecare relaţie a vieţii care se dezvoltă şi se expune, realităţi; dar deoarece, ca sentiment al iubirii, obiectivitatea îi era inamicul cel mai mare, el rămâne la fel de sărac ca cel iudaic, dar refuză bogăţia în slujba căreia voia să fie cel iudaic.

Vizionarismul care dispreţuieşte viaţa poate trece foarte uşor în fanatism; fiindcă, pentru a se păstra în lipsa lui de raporturi, trebuie să distrugă ceea ce l-a distrus şi ceea ce, fie acesta cel mai pur lucru, este impur pentru sine, rănindu-i conţinutul, adesea cele mai frumoase raporturi. Profeţii timpurilor mai târzii au dispreţuit toate formele vieţii fiindcă sunt impure, reduse la o informitate absolut vidă, şi oricare instinct al naturii, doar pentru că e în căutarea unei forme prin care să se exteriorizeze, primeşte declaraţia de război, cu atât mai îngrozitoare fiind consecinţa acestei sinucideri pe care o încearcă, acestei fixări în vida unitate, cu cât în suflete lanţurile multiplicităţii erau fixate mai temeinic; fiindcă, întrucât aveau în ei numai conştiinţa formelor limitate, nu le rămâne altceva decât o fugă în vid, realizată prin atrocităţi şi pustiiri. – Dar când destinul devine prea mare în lume şi ajunge lângă sau în biserică, care este incompatibilă cu el, atunci nu mai e de gândit o fugă. Marii făţarnici faţă de natură au încercat, de aceea, să găsească şi să păstreze o legătură contra naturii între multiplicitatea lumii şi unitatea, lipsită de viaţă, a relaţiilor determinate legal şi virtuţilor umane, cu simplitatea spiritului; au prevăzut pentru fiecare acţiune civilă sau exteriorizare a plăcerii şi dorinţei un ascunziş în unitate, pentru ca prin înşelăciune să se păstreze totodată fiecare limitare şi s-o guste, în acelaşi timp scăpându-i.

Întrucât Iisus a dispreţuit viaţa laolaltă cu iudeii, dar în acelaşi timp le-a combătut mereu realităţile cu ajutorul idealului său, nu se putea altfel, trebuia să sucombe sub ele; nu scapă prin această dezvoltare destinului său, dar desigur că nici n-a încercat; oricărui visător care visează pentru sine însuşi moartea îi este binevenită, dar cel ce visează la planuri măreţe poate numai cu durere să părăsească scena pe care s-ar fi dezvoltat; Iisus a murit cu convingerea că planul său nu se va pierde.

Latura negativă a destinului comunităţii creştine care se opune lumii, modificările vieţii făcându-le determinaţii şi raporturile cu ele crime, stă faţă în faţă cu latura pozitivă, legătura iubirii. Extinderea iubirii asupra unei întregi comunităţi duce la caracterul însuşi al acesteia, că ea nu este o reunire vie a individualităţilor, ci că satisfacţia lor se limitează la conştiinţa reciprocităţii iubirii. – Absenţa destinului (*Schicksallosigkeit*) prin fuga în viaţa neîmplinită le era înlesnită membrilor comunităţii de faptul că alcătuiau o comunitate în care fiecare se abţinea reciproc de la toate formele vieţii sau se determina numai prin spiritul general al iubirii, *i.e.* nu trăia în aceste forme. – Această iubire este un spirit divin, dar nu încă religie; ca să ajungă (aşa ceva) trebuie să se expună totodată într-o formă obiectivă; ea, un sentiment, un subiectiv, trebuie să se împletească cu reprezentatul, generalul, şi cu aceasta să dobândească forma unei esenţe apte şi demne de adoraţie. Această nevoie, subiectivul şi obiectivul, sentimentul şi cerinţa acestuia de obiecte (*Gegenständen*), a reuni intelectul prin imaginaţie în frumos, într-un Dumnezeu, această nevoie, cea mai înaltă a spiritului uman, este instinctul religios. Acestui instinct al comunităţii creştine credinţa în Dumnezeu nu-i putea oferi satisfacerea; căci în Dumnezeul ei trebuia să se găsească numai sentimentul ei comun; în Dumnezeul lumii sunt reunite toate esenţele; membrii comunităţii nu sunt ca atare în el; armonia lor nu este armonia întregului, altfel nu alcătuiesc o comunitate particulară, altfel n-ar fi legaţi unul de altul prin iubire; divinitatea lumii nu este expunerea iubirii lor, divinul lor. Nevoia lui Iisus de religie era satisfăcută de Dumnezeul întregului; căci ceea ce vedea în el erau conflictele sale permanente cu lumea, evaziunea sa din ea; el avu nevoie numai de ceea ce se opune lumii, fundându-şi în aceasta propria opoziţie; el era tatăl său, era unul cu el. Dar comunitatea sa slăbi conflictul permanent cu lumea, trăi fără a duce o luptă activă contra ei şi fu norocoasă întrucât nu ajunse să fie permanent provocată de aceasta, trebuind să se refugieze numai către opusul lumii, către Dumnezeu; ci găsi în faptul de a fi în comunitate, în iubire, o satisfacţie, un real, o specie de raporturi vii; numai că, deoarece raportul se opune la ceea ce e raportat, sentimentul exprimă încă realitatea sau, subiectiv, facultatea acesteia, intelectul ca opus acesteia, astfel că va trebui întregită carenţa sa prin ceea ce le reuneşte pe ambele. Comunitatea are dorinţa unui Dumnezeu care să fie Dumnezeul comunităţii, în care este expusă întreaga iubire exclusivă, caracterul ei, raportul unuia cu altul, nu ca un simbol sau ca o alegorie, nu ca personificare a unui subiectiv, prin care s-ar expune conştient separaţia (de configuraţia) sa, ci totodată în inimă, fiind concomitent sentiment şi obiect; sentiment ca spirit al cărui suflu traversează totul şi rămâne o esenţă şi când oricare singular îşi va conştientiza sentimentul său ca fiind al lui singur.

Un cerc al iubirii, un cerc al sufletelor care renunţă la drepturile lor ca particularităţi unul faţă de altul şi se reunesc numai prin credinţa şi speranţa comune, a căror satisfacţie şi bucurie este numai această unanimitate a iubirii, este un mic Imperiu al lui Dumnezeu; dar iubirea lor nu este religie, fiindcă unitatea conţine iubirea oamenilor, nu totodată şi expunerea acestei unităţi. Iubirea efectuează unitatea, dar cei ce se iubesc nu cunosc această reunire; unde o recunosc, recunosc ceea ce e separat. Ca să apară divinul trebuie ca spiritul invizibil şi vizibilul să fie reunite, ca toate să fie în unul, cunoaştere şi sentiment, o deplină sinteză, deplină armonie, ca armonia şi armonicul să fie una. Atunci rămâne în raportul cu întregul naturii separabile un instinct care este prea mic pentru infinitatea lumii şi prea mare pentru obiectivitatea ei şi nu va putea fi saturat. Rămâne un instinct de nestins şi de nesatisfăcut după Dumnezeu.

După moartea lui Iisus, ucenicii săi erau ca oile care nu mai au păstor; le murise un prieten, dar ei speraseră că el ar fi cel ce va elibera Israelul (*Luca, 24, 21*), şi această speranţă se dusese o dată cu moartea lui; luase totul cu el în mormânt, spiritul lui nu rămăsese în ei. (Două zile după moartea sa, Iisus părăseşte moartea şi credinţa se întoarce în sufletele lor, curând Sfântul Duh coboară asupra lor şi Învierea devine temeiul credinţei şi mântuirii lor. Deoarece efectul acestei Învieri a devenit aşa mare, deoarece această întâmplare a devenit punctul central al credinţei lor, trebuie ca dorinţa să le fi fost foarte puternică.)[70] – Religia lor, credinţa în viaţa pură depindea de un individ, Iisus; el era legătura lor vie şi divinul revelat, încarnat în el, le apăruse Dumnezeu, individualitatea sa reunea pentru ei nedeterminarea armoniei şi determinarea în ceva viu. Prin moartea lui se găseau aruncaţi înapoi în separaţia vizibilului de invizibil, a spiritului de real. Totuşi, amintirea acestei esenţe divine, acum depărtată de ei, le rămăsese; influenţa pe care moartea sa a avut-o asupra lor le-a produs ruptura cu timpul, mortul nerămânând pentru ei un simplu mort, durerea pricinuită de corpul coruptibil s-a înmuiat în faţa intuiţiei divinităţii sale; şi spiritul nepieritor şi imaginea unei umanităţi mai pure ar fi păşit către ei din mormântul său; dar cinstirea acestui spirit, satisfacţia produsă de intuiţia acestei imagini era, pe o latură, amintirea vieţii acestei imagini, acest spirit sublim având mereu în existenţa sa dispărută opoziţia sa; şi prezenţa acesteia în imaginaţie era legată de o nostalgie care semnifică dorinţa unei religii, dar comunitatea nu avea încă un Dumnezeu propriu.

Frumuseţii, divinităţii acestei imagini îi lipseşte viaţa; divinului în comunitatea iubirii, acestei vieţi, îi lipseşte imaginea şi configuraţia. Dar, în Înviere şi apoi în Înălţarea la ceruri, imaginea regăseşte viaţa, şi iubirea, expunerea unităţii lor; în această reîmpletire a spiritului şi corpului a dispărut opoziţia viului şi a ceea ce este mort şi s-a produs reunirea într-un Dumnezeu; nostalgia vieţii s-a descoperit pe sine ca esenţă vie şi acum se poate bucura de sine, această adoraţie fiind de acum religia comunităţii;

dorinţa unei religii îşi găseşte satisfacerea în acest Iisus reînviat, în această iubire configurată. Tratarea Învierii lui Iisus ca un eveniment este punctul de vedere al cercetării istorice, cu care religia nu are nimic de-a face; credinţa sau necredinţa în acesta, ca simplă realitate lipsită de interesul religiei, este o activitate a intelectului, a cărui eficacitate în fixarea obiectivităţii este chiar moartea religiei şi în folosirea căreia se face abstracţie de religie. Dar, desigur, intelectul pare a avea dreptul de a vorbi, deoarece latura obiectivă a lui Dumnezeu nu este o simplă configuraţie a iubirii, ci persistă în sine însăşi şi ocupă un loc ca realitate în lumea realurilor. De aceea, este dificil de menţinut latura religioasă a lui Iisus reînviat, iubirea configurată în frumuseţea sa; căci, mai întâi, el devine Dumnezeu printr-o apoteoză, divinitatea sa este o zeificare a ceva prezent ca real; el trăise ca individ uman, murise pe cruce şi fusese îngropat. Această pată a umanităţii este cu totul altceva decât configuraţia proprie lui Dumnezeu; obiectivul lui Dumnezeu, configuraţia sa este obiectivă întrucât este numai expunerea comunităţii celor reuniţi în iubire, numai pura opoziţie faţă de aceasta, şi nu conţine ceea ce n-ar fi în iubire, dar aici numai ca opuşi, ceea ce n-ar fi totodată sentiment. Dar astfel se adaugă la imaginea Învierii, esenţei devenită reunire, o esenţă complementară, pe deplin obiectivă, individuală, care se va alia cu iubirea, dar ca individual, ca opus, trebuind să rămână fixată de intelect, prin aceasta fiind o realitate de care atârnă, precum o ghiulea legată de picior, ţinând-o la pământ, divinizarea; aşadar, Dumnezeu va pluti între infinitul cerurilor, nelimitatul, şi pământ, această colecţie de limitări puternice, undeva la mijloc. Dualitatea naturilor nu va fi niciodată scoasă din suflet. Precum Hercule prin rug, cel divinizat a devenit erou ridicându-se din mormânt; dar la Hercule altarele închinate şi rugăciunile care i se aduc privesc vitejia întruchipată, (sunt) numai pentru cel devenit zeu, nu pentru eroul care nu mai luptă şi nu mai slujeşte, în celălalt caz, (dimpotrivă) nu sunt numai pentru erou; nu numai cel înviat este iertarea păcatelor şi entuziasmul credinţei; învăţătorul şi pelerinul şi cel ridicat pe cruce va fi adorat. Această legătură monstruoasă este cea pentru care, de multe secole, milioane de suflete căutătoare de Dumnezeu au luptat şi s-au martirizat.

Nu este întruchiparea servituţii, josnicia însăşi, sub care, ca veşmânt al divinului, se ridică instinctul religios, în caz că realitatea ar sluji la aşa ceva, ar fi un veşmânt la care se renunţă; dar aşa trebuie, să aparţină de esenţa sa ferm şi persistent, iar individualitatea să fie obiect al adoraţiei; şi veşmântul realităţii, lăsat în mormânt, este îmbrăcat din nou în afara mormântului şi purtat de cel care s-a ridicat de acolo ca Dumnezeu. Această dorinţă nostalgică a comunităţii după un real este profund legată de spiritul şi destinul său. Oricare configuraţie a iubirii ce le aduce un obiect în conştiinţă, şi cu aceasta dispreţuieşte iubirea, nu va fi cunoscută de fapt ca fiind întruchipată în Cel Înviat; el nu era

pentru ei pur şi simplu iubirea; căci, deoarece iubirea lor, separată de lume, nu se expune prin dezvoltarea vieţii, nici în frumoasele ei raporturi şi în constituirea relaţiilor naturale, deoarece iubirea este iubire şi nu trebuie trăită, e necesar un criteriu oarecare al cunoaşterii ei, de posibilitate a prezenţei unei credinţe în ea. Fiindcă iubirea nu instituie singură reunirea completă, îi trebuie o altă legătură care să cuprindă comunitatea ei şi totodată în care s-ar găsi certitudinea iubirii tuturor; ea trebuie să se recunoască într-o realitate. Aceasta era identitatea credinţei, egalitatea primirii unei învăţături, de a avea un maestru şi un învăţător comun. Este o latură caracteristică a spiritului comunităţii că divinul, cel ce-i reuneşte, are pentru ei forma unui dat. Spiritului, vieţii, nu-i este dat nimic; ce a primit, dându-şi el însuşi, este astfel depăşit în sine însuşi, întrucât este o modificare de sine, viaţa sa. Dar, în lipsa de viaţă a comunităţii iubirii, spiritul rămâne aşa însetat de iubirea lor, se simte aşa de gol, încât nu poate recunoaşte spiritul care i se adresează nici în plenitudinea sa şi nici ca viu în sine, şi îi rămâne străin. O împletire cu un spirit străin şi resimţit ca străin este conştiinţa dependenţei de el; deoarece comunitatea iubirii, pe de o parte, s-a răspândit asupra unei părţi întregi a umanităţii şi, pe de altă parte, devenind plină de conţinut ideal, pierdea totuşi în privinţa vieţii, idealul iubirii nu era împlinit, fiind un pozitiv pentru ea; ea îl cunoştea ca opus şi ca depinzând de el. În spiritul său se găsea conştiinţa tinereţii în formare şi a Stăpânului şi Învăţătorului; spiritul lui nu era expus prin iubirea desăvârşit întruchipată; latura acestuia de a fi fost dat şi învăţat şi a fi mai profund ca maestrul îşi găseşte configuraţia mai întâi în configuraţia iubirii, dacă o realitate era împletită totodată cu acesta, opunându-se comunităţii. Această opoziţie mai înaltă nu este sublimitatea lui Dumnezeu, care este necesară fiindcă în el unicul nu s-a cunoscut ca identic cu sine, ci în el este conţinut întregul spirit al Totului reunit – ci este un pozitiv, obiectiv, care are atât de mult ceva străin, dominaţie, în sine, pe cât de mult este dependenţă în spiritul comunităţii. În această comunitate a dependenţei, comunitate înfiinţată de un fondator, în acest amestec al caracterului istoric, realului, comunitatea[71] recunoaşte legătura sa reală[72], siguranţa reunirii pe care nu putea s-o transforme în sentiment în iubirea lipsită de viaţă.

Acesta este punctul în care comunitatea, păstrându-se, altminteri, în afara oricărei legături, neamestecată prin iubire cu lumea, părând a fi scăpat de orice destin, va fi înşfăcată de el, dar de un destin al cărui punct central era lărgirea într-o comunitate a tuturor raporturilor unei iubiri evanescente, care, pe de o parte, se dezvolta cu atât mai mult cu cât creştea comunitatea, pe de alta, prin această creştere, se întâlnea tot mai mult cu destinul lumii, atât întrucât înregistra în sine multe laturi ale acestuia, fără a le conştientiza, cât şi întrucât lupta împotriva acestuia, devenind mereu mai impură.

Obiectivul nondivin, pentru care se pretinde, de asemenea, adoraţia, nu va deveni niciodată divin, cu toată strălucirea pe care o răspândeşte.

Desigur că şi pe omul Iisus îl înconjurau fenomene celeste; esenţe înalte sunt preocupate de naşterea sa; el însuşi va fi o dată transfigurat într-o configuraţie luminoasă, strălucitoare. Dar şi aceste forme ale cerescului provin numai din real, şi esenţele divine din jurul individului servesc numai, făcând să apară şi mai puternic contrastul înaintea ochilor. Încă şi mai puţin decât acest nimb premergător cunoaştem acţiunile care vor fi considerate ca divine şi care, pornind din el însuşi, îl ridică într-o configuraţie mai înaltă; minunile, care nu-l înconjoară pur şi simplu, ci pornesc din forţa sa interioară, par a fi atribute demne de Dumnezeu, caracterizând un zeu, în ele divinul pare a se reuni în mod intim cu obiectivele şi, cu aceasta, opoziţia tare şi simpla împletire a opuşilor e aici suprimată; acele făptuiri minunate le îndeplineşte omul, el şi divinul par indivizibili. Dar, cu cât împletirea este mai strânsă, nedevenind totuşi o reunire, cu atât mai mult răzbate nenaturalul opoziţiilor împletite.

În minune, ca o acţiune, i se dă intelectului o punere laolaltă a cauzei şi efectului şi se recunoaşte domeniul conceptului său; totodată, însă, prin ea domeniul său este distrus, întrucât cauza nu este ceva la fel de determinat precum efectul, ci trebuie să fie ceva infinit; deoarece punerea laolaltă a cauzei şi efectului în intelect este identitatea determinaţiei, opoziţia lor este numai că într-una determinaţia e acţiunea, în cealaltă – pasiunea, dar aici, în activitatea însăşi, trebuie totodată ca un infinit împreună cu o acţiune infinită să aibă un efect mai înalt determinat. Nu suprimarea domeniului intelectului, ci faptul că *simultan* acesta va fi pus şi suprimat este nenaturalul. În măsura în care, acum, pe de o parte, punerea unei cauze infinite contrazice punerea unui efect finit, infinitul suprimă efectul determinat. În primul caz, din punctul de vedere al intelectului, infinitul este numai un negativ, nedeterminatul, ceea ce va fi legat de un determinat; în al doilea caz, pe latura infinitului ca o fiinţare, este un spirit care efectuează, iar determinaţia efectului unui spirit este latura lui negativă; numai dintr-un alt punct de vedere, prin comparaţie, poate să apară ca determinată acţiunea, în sine, după fiinţa sa, ea este suprimarea unei determinaţii şi infinită în sine.

Dacă un zeu acţionează, aceasta este numai de la spirit la spirit; înfăptuirea presupune un obiect asupra căruia se va acţiona; dar efectul spiritului este suprimarea acestuia.

Aşadar, speranţa care s-a născut că, prin Iisus transfigurat, devenit Dumnezeu, realitatea care devine fiecăruia prin acţiunile miraculoase va ridica aceste realuri către divinitate, s-a găsit neîmplinită, astfel încât brutalitatea acestei anexări a unui real a sporit cu atât mai mult. Ea este pentru (noi) cu mult mai mare decât pentru membrii primei comunităţi creştine, cu atât mai mare cu cât noi suntem mai dotaţi în privinţa

intelectului ca aceştia, care, insuflaţi de spirit oriental, desăvârşeau separaţia corporalului de spiritual în mai mică măsură, livrându-l intelectului mai puţin decât obiectului.[73] Acolo unde noi cunoaştem realitatea determinată, obiectivitatea istorică, pentru ei adesea este numai spirit; şi, unde noi punem numai spiritul pur, pentru ei este încă încarnat. De acest din urmă soi este, de exemplu, forma în care ei înţeleg ceea ce noi numim nemurire, de fapt nemurire a sufletului; lor le apare ca reînviere a trupului; ambele perspective sunt extreme ale spiritului grec; prima, extremul raţiunii, al unui suflet, un negativ faţă de intelect, şi obiectul său, corpul mort, opus, a doua extremul unei aşa-zise facultăţi pozitive a intelectului, care pune corpul viu în timp ce, simultan, îl ia ca mort; în timp ce pentru greci trupul şi sufletul rămân într-o *singură* configuraţie vie în care, în ambii extremi, moartea este, dimpotrivă, o separare a trupului şi sufletului, într-unul trupul nu mai are suflet, în celălalt trupul este ceva ce rămâne, chiar şi lipsit de viaţă fiind. În al doilea extrem, unde noi recunoaştem numai cu ajutorul intelectului sau şi realului – ceea ce este acelaşi lucru – un spirit întrucâtva străin, primii creştini amestecau spiritul lor. – În scripturile evreilor vedem povestiri despre trecut, situaţii individuale şi spiritul oamenilor care au fost, în activităţile iudaice în slujba divinului o faptă poruncită, al cărei spirit, scop şi gând nu mai este pentru noi, nu mai are nici un adevăr; pentru ei toate acestea aveau încă adevăr şi spirit, dar adevărul *lor*, spiritul *lor* nu-l mai lăsau să devină obiectiv. Spiritul, pe care îl redau profeţii şi alte cărţi iudaice, nu este în sensul lor, în privinţa profeţilor, opinie, nu sunt de găsit la ei presupoziţii privitoare la realităţi, nici nu sunt, din punctul lor de vedere, de folos în ce priveşte realitatea. Sunt ceva incert, lipsit de configuraţie, planare între realitate şi spirit; pe de o parte, în realitate este tratat numai spiritul, pe de altă parte realitatea însăşi e ca atare prezentă, nu şi fixată. Pentru a aduce un exemplu, *Ioan* (*12, 14 sqq.*) leagă, în împrejurarea că Iisus a intrat în Ierusalim pe un asin, o exprimare a profeţilor, a căror clarviziune a întrezărit cortegiul, de evenimentul prin care Ioan lasă să se vadă adevărul lui Iisus. Dovada că pasajele asemănătoare ale cărţilor iudaice sunt în parte inexact citate, contra sensului cuvintelor din textul originar, în parte contra sensului lor, obţinut prin punerea laolaltă pe care au făcut-o, va fi explicată în parte prin raportare la realităţile total diferite ale profeţilor cu aceleaşi circumstanţe şi oameni, parte fiind numai inspiraţia izolată a profeţilor – toate aceste dovezi privesc numai realitatea raportului pe care apostolii o stabilesc între pasaje şi împrejurările vieţii lui Iisus, nu adevărul şi spiritul lor, cu atât mai puţin cu cât adevărul lor este vizibil în interpretarea strict obiectivă după care cuvintele reale şi relatările profeţilor ar fi expresia timpurie a unor realităţi mai târzii. Spiritul raportului pe care prietenii lui Hristos îl găsesc între relatările profeţiilor şi evenimentele petrecute cu Iisus ar fi mai lesne de înţeles dacă ar fi comparate, pentru

a vedea asemănarea situaţiilor, o comparaţie ca cele la care procedăm adesea când punem expunerea unei situaţii lângă expresia determinată a unui scriitor vechi. Ioan spune în exemplul de mai sus, explicit, că prima dată când prietenii lui Iisus au recunoscut aceste raporturi a fost când Iisus s-a schimbat la faţă, după ce spiritul a coborât asupra lor; dacă Ioan ar fi văzut o simplă întâmplare, o simplă asemănare a diferitelor, în acest raport, atunci nu i-ar fi fost necesară această observaţie; dar între spiritul acelei viziuni a profeţilor şi circumstanţele acţiunii lui Iisus este o unitate; şi, deoarece raportul este numai în spirit, perspectiva obiectivă a acestuia ca o încrucişare de realuri, de individuale, cade. Acest spirit, care a fixat aşa de puţin realul ori l-a făcut indeterminat, şi nu individual, ci recunoscând în el ceva spiritual, este vizibil în special şi în *Ioan, 11, 51*, unde Ioan, cu privire la maxima lui Caiafa şi urmările ei, că e mai bine să moară *un* om pentru popor decât ca acesta să fie în pericol în întregime, aminteşte faptul că acest Caiafa nu vorbea aici ca individ, pentru sine, ci ca Mare Preot aflat în însufleţirea profetică (προεφητευεν). Ceea ce noi considerăm ca punct de vedere al unui instrument al Providenţei divine, Ioan vede ca pe ceva umplut de spirit, în care caracterul perspectivei lui Iisus şi prietenilor săi nu putea fi într-atât de opus precum în cazul punctului de vedere care consideră totul ca pe o maşină, ustensil, instrument, ci mai mult ca pe cea mai înaltă credinţă în spirit, şi acolo unde apare unitatea suprapunerii acţiunilor, unităţii acesteia pentru sine, singulară, lipsindu-i perspectiva întregului efect, şi aceste acţiuni (precum cea a lui Caiafa) sunt subordonate acestei unităţi, stăpânite de ea fără conştiinţa raporturilor cu unitatea, conduse precum realităţile şi instrumentele, fiind considerate ca atare, Ioan vede acţionând unitatea spiritului şi, în aceste acţiuni, însuşi spiritul întregului efect; el vorbeşte despre Caiafa ca despre cineva plin de spiritul în care zace necesitatea destinului lui Iisus.

Astfel pierd, văzute prin sufletul profetului, minunile din asprimea pe care opoziţia spiritului şi corpului le conţine în ea pentru noi, deoarece este vizibil că le lipseşte intelectul european, care reţine orice spirit a ceea ce ajunge la conştiinţă şi îl fixează ca obiectivităţi absolute, în realităţi pur şi simplu opuse spiritului, încât oricare cunoaştere a lor este mai mult o plutire nedeterminată între realitate şi spirit, care totuşi le separă pe ambele, dar nu aşa de irevocabil, restul nepierzându-se în pura natură, ci dând însăşi opoziţia clară, care va trebui să devină, prin dezvoltarea în continuare, o pereche a viului şi a ceea ce este mort, a divinului şi realului, care prin asocierea lui Iisus real transfiguratului, celui devenit Dumnezeu, arată celui mai profund instinct religios satisfacţia, fără a i-o aduce, şi îl transformă într-o infinită, de nestins, nepotolită nostalgie; căci nostalgia zace în cea mai înaltă clarviziune a sa, în extazele sufletelor celor mai bine organizate, respirând cea mai înaltă iubire, mereu opusă individului, obiectivului, persoanei, după care, cu toată profunzimea sentimentelor

frumoase, tânjesc să se reunească, dar care unire, fiindcă e vorba despre un individ, e totdeauna imposibilă, deoarece acesta rămâne mereu opus, mereu în conştiinţă, şi religia nu e lăsată să devină viaţă deplină.

În toate formele religiei creştine care s-au dezvoltat prin mersul destinului în timp se regăseşte acest caracter fundamental al opoziţiei în divin, care trebuie să fie prezent numai în conştiinţă, niciodată în viaţă – de la reunirea extatică a vizionarului, care renunţă la întreaga diversitate a vieţii, chiar şi la cea mai pură, în care spiritul se bucură de sine şi este conştient numai de Dumnezeu, neputând să anuleze decât numai în moarte opoziţia personalităţii, până la realitatea cea mai diversă a conştiinţei, reunirea cu destinul lumii şi opoziţia lui Dumnezeu faţă de aceasta –, ori opoziţia resimţită în toate acţiunile şi manifestările vieţii, a căror conformitate se capătă prin sentimentul supunerii şi nimicniciei opoziţiei lor, cum se întâmplă în Biserica catolică, ori opoziţia cu Dumnezeu în simpla, mai mult sau mai puţin pioasa gândire caracteristică Bisericii protestante – fie opoziţia unui Dumnezeu care urăşte viaţa, ca pe ceva infam şi criminal, cum este cazul cu unele secte ale acesteia, ori a unuia bun faţă de viaţă şi bucuriile ei, daruri, bunăvoinţe şi înduplecări ale lui, ca realitate distinctă, în care forma spiritului care plutea deasupra ei va coborî în ideea unui om divin, profeţi ş.a.: între aceşti extremi ai unei conştiinţe mai diversificate sau mai restrânse a prieteniei, a urii sau indiferenţei faţă de lume, între aceşti extremi care se situează înăuntrul opoziţiei lui Dumnezeu cu lumea, a divinului şi vieţii, Biserica creştină a mers înainte şi înapoi în cercul său, însă este contra caracterului ei esenţial a găsi pacea într-o frumuseţe impersonală; şi este destinul său ca Biserica şi statul, serviciul divin şi viaţa, pietatea şi virtutea să nu se poată niciodată amesteca în Unul, fapta spirituală şi cea lumească.

Note

[1] În original, tăiat de autor (n.t.).

[2] *Gewächse*, plantele, în context, dar termenul este mai larg şi trimite la ποιουμενα aristotelice (n.t.).

[3] *Cf.* şi *Leviticul*, 17, 11 (n.t.).

[4] *Cf. Facerea*, 17, 9-14 (n.t.).

[5] *Cf. Facerea*, 14, 1-24 (n.t.).

[6] *Cf. Facerea*, 23, 11-16 (n.t.).

[7] *Cf. Facerea*, 24, 3 (n.t.).

[8] *Cf. Facerea*, 22, 1-24 (n.t.).

[9] *Cf. Facerea*, 34, 1-30 (n.t.).

[10] Sistem politic care aduce aminte de monarhia de drept divin, înlăturată în Franţa de Revoluţia care începuse nu cu mult înaintea scrierii de către Hegel a acestor rânduri (*cf. Facerea*, 41, 50-57; 47, 13-26) (n.t.).
[11] *Cf. Facerea*, 47, 13-26 (n.t.).
[12] În original, tăiat de autor (n.t.).
[13] Este vorba despre venirea în Egipt, la Iosif, a lui Iacov şi a întregii lui familii (*cf. Facerea*, 43, 15-34) (n.t.).
[14] Cf. *Facerea*, 7, 10-12, 20-22 (n.t.).
[15] *Cf. Ieşirea*, 11, 2 (n.t.).
[16] *Gemächte* se află în raport de opoziţie cu *Gewächse*, tot pe linie aristotelică (n.t.).
[17] *Cf. Numeri*, 3, 13 (n.t.).
[18] *Cf. Numeri*, 3, 5-13 (n.t.).
[19] *Cf. Ieşirea*, 20, 19 (n.t.).
[20] *Cf. Leviticul*, 23, 3 (n.t.).
[21] *Cf. Numeri*, 14, 23 (n.t.).
[22] Termenul întrebuinţat este *Verstand*, folosit în sens de *intelect* (n.t.).
[23] Aici *Vernunft*, cu sens de *raţiune* (n.t.).
[24] Posibilă referire, incidentală, la celebrele cuvinte din finalul *Criticii raţiunii practice* kantiene (n.t.).
[25] Expresia *odio humani generis* se găseşte la Tacit şi se referă la creştini, în contextul persecuţiei ordonate de Nero după incendiul care a distrus Roma (n.t.).
[26] În original, tăiat de autor (n.t.).
[27] *Cf.* Aristotel, *Poetica*, XIV, 1453b-1454a 15.
[28] În original, un alineat lipsă. Poate fi completat de însemnările din *Grundkonzept* (vezi Anexa).
[29] În original, tăiat de autor (n.t.).
[30] În original, tăiat (n.t.).
[31] În original, tăiat (n.t.).
[32] *Cf.* Imm. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, IV, 2, §3 (nota îi aparţine lui Nohl – n.t.).
[33] În original, tăiat (n.t.).
[34] În original, tăiat (n.t.).
[35] În original, tăiat (n.t.).
[36] Pasajul este foarte important prin distincţia pe care o face între gândire şi intuiţie, scoţând în evidenţă caracterul *a priori* al gândirii (n.t.).
[37] Este de reţinut sensul speculativ al conceptului, ca reunire de opoziţii (n.t.).
[38] *Cf. Matei, 6, 5-13* (n.t.).
[39] Sau „opus cu sine însuşi" (n.t.).
[40] *Luca, 12, 20-21* (n.t.).
[41] Reamintim interpretarea judecăţii, în logica hegeliană, ca „împărţire originară" (*Ur-teilen*) (n.t.).
[42] În acest context, sensul speculaţiei este unul intelectual, diferit de cel care va fi întâlnit în scrierile hegeliene de maturitate (n.t.).

[43] Vezi nota 26 (n.t.).
[44] Vezi nota 26 (n.t.).
[45] Vezi nota 26 (n.t.).
[46] Editorii semnalează aici dificultăţi de înţelegere în textul manuscris hegelian (n.t.).
[47] Vezi nota 26 (n.t.).
[48] Vezi nota 26 (n.t.).
[49] Vezi nota 26 (n.t.).
[50] Vezi nota 26 (n.t.).
[51] *Mymosa pudica*, plantă care, la atingere, îşi coboară ramurile şi frunzele, dând impresia că este ofilită (n.t.).
[52] Vezi nota 26 (n.t.).
[53] Sau, ca variantă de traducere, „instanţă" (n.t.).
[54] Vezi nota 26 (n.t.).
[55] *Cf. Luca, 7, 47* (n.t.).
[56] În original, *Groschen*, desigur un anacronism (n.t.).
[57] Vezi nota 26 (n.t.).
[58] În original, *ein und ebenderselbe Grundsatz zum Grunde liegt* (n.t.).
[59] În original, *Absolutheit des Bestehens* (n.t.).
[60] În sens etimologic, de la παθειν (n.t.).
[61] Vezi nota 26 (n.t.).
[62] Vezi nota 26 (n.t.).
[63] Sau *concepţie* (*Gefässe*) (n.t.).
[64] Într-o primă variantă, „conştiinţa de sine" (*Selbstbewusstsein*) (n.t.).
[65] Într-o primă variantă, „purei conştiinţe de sine" (*reines Selbstbewusstsein*) (n.t.).
[66] În opinia noastră, pasajul care urmează este de mare importanţă atât pentru înţelegerea opţiunii viitoare a lui Hegel pentru utilizarea terminologiei ce caracterizează opera sa, cât şi pentru înţelegerea adevăratei naturi a logicii sale (n.t.).
[67] Pasaj de asemenea important, care aduce lumină asupra naturii propoziţiei speculative (n.t.).
[68] Vezi nota 53 (n.t.).
[69] Dilthey interpretează, precum se ştie, perioada activităţii hegeliene de la Frankfurt ca o întoarcere către panteism (*cf.* studiul introductiv) (n.t.).
[70] Vezi nota 26 (n.t.).
[71] Comunitatea (*Gemeinschaft*) instituită de fondator (*Stifter*) este *starea* în care se găseşte comunitatea umană (*Gemeine*) (n.t.).
[72] Legătura (*Band*) este reală (*reell*), termen neologic folosit de autor în contextul în care are în vedere *pozitivul.* Altfel, este utilizat termenul *wirklich*. În aceeaşi frază apare şi *Wirklichen*, pe care l-am tradus prin *realul*, dar Hegel nu evită o repetiţie, ci are în vedere, de data aceasta, caracterul *activ* al realului (n.t.).
[73] Vezi nota 46 (n.t.).

Anexă

Concept de bază la **Spiritul creştinismului**

În epoca când Iisus apăru în sânul naţiunii iudaice, aceasta se găsea în stadiul care este condiţia unei revoluţii viitoare, mai timpurii sau mai îndepărtate, şi care poartă acelaşi caracter general. Dacă spiritul este înlăturat dintr-o constituţie, din legi, şi prin transformarea sa nu mai este în acord cu ele, va apărea o căutare, o fugă după ceva diferit, care, curând, va fi găsit de fiecare în altceva, de unde apare o diversitate a imaginilor (*Bildungen*), formelor de viaţă, aspiraţiilor, dorinţelor, care, dacă diverg în continuare tot mai mult, încât nu mai pot coexista una lângă cealaltă, produc în cele din urmă o explozie şi o nouă formă generală, dând oamenilor o nouă legătură cu existenţa (*Dasein*); cu cât se pierde această legătură, cu cât e mai puternică nereconcilierea, cu atât mai mult zac în ea germenii unor noi inegalităţi şi viitoare explozii.

Aşadar, poporul iudeu din timpul lui Iisus nu ne mai dă imaginea unui întreg; un general îi ţine încă, precar, laolaltă, dar este o materie aşa de eterogenă şi multiplă, prezintă aşa de multe diferenţe în viaţă şi ideal, atâtea năzuinţe nesatisfăcute, curioase după noul care le înconjoară, încât oricine apare ca reformator, cu încredere şi speranţă, poate să se asigure atât de adepţi, cât şi de un partid duşman.

Independenţa externă a statului evreu a fost pierdută, romanii şi regii toleraţi ori impuşi de romani adunau în întregime împotriva lor ura secretă a iudeilor; cerinţa independenţei zăcea adânc în religia lor, altor popoare abia îngăduindu-le persistenţa în apropierea ei (*Neben-ihr-Bestehen*); cum să îngăduie dominaţia unuia dintre ele asupra copiilor lor? Poporul, a cărui realitate de odinioară rămăsese neultragiată, încă nu era pe punctul de a trebui să vrea s-o jertfească şi aştepta de la un străin cu puterea lui Mesia să facă ceea ce el însuşi nu îndrăznea, ori să-i insufle îndrăzneala şi, prin această putere (*Gewalt*), să-l ducă mai departe.

Se disting mulţi prin observarea[1] mai strictă şi mai exactă a tuturor aspectelor punctuale ale religiei, şi deja faptul că se disting ne dovedeşte pierderea inocenţei, oboseala, şi o luptă pentru a obţine ceva care nu porneşte din ei înşişi. Serviciul în care se găsesc era un serviciu al Soartei (*Fatum*) oarbe, nu (ca cea grecească) plasată

înăuntrul naturii, şi religiozitatea lor mai mare (era) o persistentă devoţiune şi o dependenţă de o diversitate care ţinea de Unu, ce exclude orice altă conştiinţă. Fariseii căutau cu străduinţă să fie pe deplin iudei, şi aceasta dovedeşte că ştiau de posibilitatea de a nu fi. Saducheii lăsau să persiste în sine iudaitatea lor ca un real, fiindcă ea era cândva acolo, şi se mulţumeau cu puţin, dar se pare că nu avea pentru ei interes nemijlocit decât în măsura în care era posibilă condiţia unei desfătări suplimentare; de altfel, ei şi existenţa lor (*ihr Dasein*) însăşi erau cea mai înaltă lege. Iar esenienii nu se angajau în lupta cu ea, ci rămâneau deoparte; căci, pentru a evita conflictul, ei se aruncau în uniformitatea modului lor de viaţă.

Trebuia, în cele din urmă, să apară cineva care să atace de-a dreptul iudaismul însuşi; dar, fiindcă printre iudei n-ar fi găsit pe nimeni care să-l ajute să-l combată, nimic care să-l susţină şi cu care ar fi putut să îl răstoarne, ar fi fost necesar să piară şi să fondeze, imediat, numai o sectă.

Rădăcina iudaismului este obiectivul, adică serviciul, slujirea a ceva străin. Pe acesta îl atacă Iisus.

a) Aservirea faţă de legea lor, de voinţa Stăpânului – i se opune autodeterminarea, activitatea proprie. Ce este aservirea faţă de o lege?
   α) în opuşi – carenţa voinţei;
   β) în relaţia cu alţi oameni – insensibilitate, lipsa relaţiilor frumoase, a iubirii, separaţie;
   γ) ateism.

b) Stăpânul, inscrutabilul Stăpân – i se opune lipsa destinului, ori inocenţa, ori puterea proprie; prima nu e posibilă, nu poate concilia ambii opuşi, fiindcă, propriu-zis, numai unul dintre opuşi domneşte fără a fi contestat – a doua, de asemenea, ca ateism –, aşadar, dominaţia îndulcită în paternitate – dependenţa de ceva iubit privită ca nevoie.

c) Alţi determinaţi α) fie de mine – acestuia i se opune moralitatea, fie β) de un altul (ura faţă de om, egoismul şi speranţa într-un ajutor obiectiv) – respectul celuilalt, împlinirea ori nimicirea acestei speranţe. Autoritate contra autoritate – numai pe autoritatea credinţei în natura umană. Ioan: el ştia ce forţă se găseşte în om. Miracol – speră şi în acţiunea lui – real, nu polemic. Exaltarea subiectivului în câteva perspective – a fonda o religie frumoasă, cu ce ideal? cum se găseşte acesta?

Numai după ce se va putea distinge între reguli ceremoniale şi legi morale, dacă moralitatea este revendicată; în religia iudaică moralitatea imposibilă, fiindcă în ea nu era nici o libertate, ci dominaţie completă.

În general, (Iisus opune) subiectul legii.

Legii îi opune moralitatea? – Moralitatea este, după Kant, subjugarea particularului sub general, victoria generalului asupra particularului opus – mai degrabă ridicarea particularului la general, reunire – suspendarea ambelor prin conciliere.

a) Unitatea în determinaţi presupune libertatea, deoarece un limitat are un opus*
b) Unitatea tuturor oamenilor
c) Idealul unităţii.

Ideea voinţei sale este opusul voinţei; scopul său nu (este) a vrea; dar obiectul acţiunii, gândului, scopului, este întotdeauna un instinct, o faptă, anume ceva reflectat, dar nu a oamenilor pasivi, aşadar o voinţă străină; acţiunii determinate, o voinţă determinată, instinct necesar; dar această voinţă determinată nu (este) reală (*wirklich*) în oamenii pasivi, deci numai în idee, în reprezentare. Această voinţă străină (este) o lege obiectivă.

Datorită faptului că le-a arătat că aveau rea-voinţă, le-a arătat că aveau o voinţă.

În Predica de pe Munte, mereu o punere faţă în faţă a legii obiective şi a datoriei; de aceea o jertfă nu va fi ceva prin care un ce e dăruit şi iertat, ci *lor* trebuie să îşi ierte – jurământul nu e sfânt datorită templului, ci *el* trebuie să fie autentic; acţiunile şi ceea ce vizează ele trebuie să fie *una;* trebuie să săvârşească acţiunile în întregul conţinut, fiecare acţiune constă într-o lege, această lege trebuie să le fie proprie.

---

* Şi unitatea însăşi este în acest fel una limitată – nu unitatea intelectuală, care, de asemenea, este unitate imperfectă; prin unitatea intelectuală separaţii vor fi lăsaţi ca separaţi, substanţele rămân separate; reunirea este obiectivă, în unitatea voinţei separaţii nu sunt substanţe; dintre opuşi unul este complet exclus; celălalt va fi ales, adică o reunire premerge reprezentarea şi reprezentabilul; reprezentabilul şi reprezentatul devin unul; aceasta este activitatea; moralitatea acţiunii este în alegere, reunirea este în alegere, încât ceea ce este exclus este ceea ce separă; încât reprezentatul care, în acţiune, va fi reunit cu reprezentabilul faptei, ar fi tocmai ceva deja reunit, imoral, dacă acesta este ceva ce separă (*ein Trennendes*). Posibilitatea opoziţiei este libertatea – opunerea însăşi, un act de libertate.

Fapta morală este de aceea lipsită de independenţă şi nedesăvârşită, fiindcă presupune alegerea, libertatea, opuşi, excluderea unui opus – cu cât este mai obligatorie această excludere, cu atât mai mare jertfa, separarea, cu atât mai nefericit destinul; (cu cât) acesta se izolează mai tare, cu atât sfărâmă ideea de om; (cu cât) viaţa sa (este) mai intensă, cu atât mai mult pierde în extensie şi se separă iarăşi tot mai mult. Moralitatea (este) conformitate, reunire cu legea vieţii; aceasta e lege, dar nu legea vieţii, ci chiar străină de ea, astfel este cea mai înaltă separare; obiectivitate (n.a.).

În ce priveşte imperativele morale, numai interdicţiile sunt apte de a deveni obiective; imperativele morale sunt reuniri exprimate ca reguli, regulile sunt raporturile obiectelor unul faţă de altul; raportul exterior, adică raportul separatului, poate fi dat numai negativ, *i.e.* ca interdicţie; fiindcă reunirea vie, uniunea în acţiunea morală nu este exterioară, *i.e.* termenii raportului nu mai sunt separaţi.

Moralitatea este suspendarea unei separaţii în viaţă; unitatea teoretică este unitatea opuşilor – principiul moralităţii este viaţa; raport în separaţie: a determina şi a fi determinat, unul imoral faţă de altul, celălalt faţă de sine – fiindcă ambele sunt numai efectele unei unităţi teoretice. Voinţa este excluderea opuşilor – fapta este suspendarea separării dintre cele voite (*dem Gewolltem*), acum numai reprezentate şi năzuite, făptuirea înclinaţiilor, celor ce voiesc (*dem Wollenden*). În cazul unei legi pozitive, acţiunea nu este reunire, ci activitate de determinare; principiu, nu iubire; motivul este un temei al mişcării în sensul propriu, se conţine pe sine în calitate de cauză, efectivitate; este ceva străin, nu o modificare a ceea ce este voit. Obiectul acţiunii nu este în pozitiv înclinaţia reflectată însăşi sau înclinaţia ca obiect, ci ceva străin, diferit de înclinaţie.

Raţiunea practică kantiană este aptitudinea generalităţii, adică aptitudinea de a exclude; □; această excluziune supusă în frică – o dezorganizare, excluderea a ceva încă reunit; excluziunea nu este o suspendare, ci o separare care persistă; imperativul este totuşi subiectiv, o lege a omului, dar o lege care contrazice pe altul prezent în sine, o lege care domină; doar oferă, stima îndeamnă la acţiune, dar stima este opusă principiului, fiind conformă acţiunii; principiul este generalitatea; stima nu este aceasta; imperativele sunt, pentru stimă, întotdeauna ceva dat.

Iisus opune sentimentul imperativului, adică înclinaţia de a acţiona astfel; înclinaţia este fundată în sine, are obiectul său ideal în sine; nu în ceva străin (legislaţia morală a raţiunii). El nu spune: ţine-ţi cutare imperativ, căci sunt imperative ale spiritului, nu fiindcă vi le-au dat strămoşii, ci fiindcă vi s-au dat ele însele – nu spune, aşadar, aceasta; el opune sentimentul, înclinaţia de a acţiona moral. Deoarece o acţiune morală este limitată, este ca întregul din care vine, mereu limitată şi arătându-se numai în această limitare; ea este determinată numai prin obiectul său, prin modul particular de separare, pe care l-a suspendat; altfel, înăuntrul acestei graniţe, principiul ei este deplin reunit; dar, deoarece acest sentiment este condiţionat, limitat, e calmă şi acţionează numai dacă apare condiţia, apoi reuneşte, este deci, pe de o parte, vizibilă numai în cursul acţiunii, în ceea ce face (nu se poate spune pe deplin despre ea: este, fiindcă nu e condiţionată), pe de altă parte nu este expusă complet prin acţiune.

Fiindcă acţiunea arată numai raportul obiectiv înrâurit, care e prezent în acţiune; nu reunirea, care este vie; dar, fiindcă această reunire este numai în acţiune, rămâne individuală şi izolată; nu a mai fost reunită, cum s-a întâmplat în cealaltă acţiune.

Totodată este prezentă o năzuinţă de a multiplica aceste acte, deci principiul nu mai este un sentiment calm; o nevoie şi nevoia unui întreg al reunirii este prezentă, nevoia iubirii (iubirea general umană); ea caută să creeze întregul într-o infinită multiplicitate de acţiuni, să dea limitărilor acţiunilor singulare, prin mulţime şi diversitate, aparenţa întregului, infinitului. De aceea, sufletele frumoase, care sunt nefericite fie pentru că sunt conştiente de destinul lor, fie pentru că nu sunt pe deplin satisfăcute de iubirea lor, sunt aşa de binevoitoare – au momentul frumos al desfătării, dar numai momentul; şi lacrimile compătimirii, mişcarea pe care o simt faţă de câte o faptă frumoasă, sunt suferinţa faţă de limitarea proprie – sau încăpăţânatul refuz de a primi mulţumiri, mândria ascunsă (este) o ruşine faţă de puţinătatea împrejurării. Binefăcătorul este întotdeauna mai mare ca cel ce primeşte.

În *Matei*, *Marcu* şi *Luca*, Hristos (este) mai mult în opoziţie faţă de iudei – mai mult faţă de morală. În *Ioan* (este) mai mult el însuşi, mai mult conţinut religios, raportul lui cu Dumnezeu şi comunitatea (*Gemeine*) sa, unitatea cu Tatăl, şi cum ucenicii săi trebuie să fie unul cu el şi între ei – El punctul central şi conducătorul; cum în reunirile cele mai vii se găseşte întotdeauna o separare, aşa şi în această reunire – această lege a umanităţii; în Ideal deplin reunit ceea ce este încă separat, grecii în zeii naţionali, creştinii în Hristos.

a) Morală
b) Iubire
c) Religie – Eu Hristos – Împărăţia lui Dumnezeu – Configuraţia sa în aceste împrejurări – Minuni –

Sentimentul suprimă pozitivitatea, obiectivitatea poruncilor; iubirea limitele sentimentului, religia limitele iubirii. –

În oamenii obiectivi el (omul) este opus puterii care îl domină, şi astfel suferă; întrucât este activ se raportează la fel, îi este opusă o suferinţă (*ein Leidendes*); este mereu sclav care se opune tiranului şi totodată tiran contra sclavului; într-o religie pozitivă omul (este) pe de o parte determinat, dominat, Dumnezeul celui ce domină – şi opusul său nu (este ca) obiectiv numai, singur; ci şi dominat de Dumnezeu. Prin sentiment este suprimată numai legea obiectivă, dar nu lumea obiectivă; omul e izolat, şi lumea. – Iubirea leagă împreună punctele în momente, dar lumea este în ea, omul şi dominaţia lui persistă încă. Dominaţia iudeilor diferă de tiranie, fiindcă tiranul este un real, Iehova inscrutabil; adevăratul tiran este duşmănos; ideea tiranică este în acelaşi timp protectoare; fiindcă fiecare este favoritul ideii sale – ideea dominatoare

mă domină, e contra mea; dar totodată, în opoziţia mea faţă de lume, ea este de partea mea*.

Cu legea obiectivă dispare o parte a dominării şi intrării sub dominare, o lege este o activitate ca operaţie, deci o activitate determinată, limitată, care este o operaţie când apare o condiţie – sau mai ales legătura dintre condiţie şi activitatea ca operaţie; dacă legătura este necesară, atunci (este o) obligativitate (*Muss*); dacă non-manifestarea activităţii posibilă, un „trebuie" (*ein Sollen*). Dacă legătura este necesară, (atunci nu este) nici un fel de libertate; aceasta într-un mod îndoit: întregul temei, adică întreaga legătură în condiţia însăşi – activitate vie; sau nu în condiţie – moartă. Între cele două, libertate şi lege.

a) Aptitudinea de a combate obiectivul.

b) Deficienţă.

Moralitatea suprimă numai intrarea sub dominare a Eului, şi cu aceasta însăşi dominarea asupra a ceea ce e viu; dar, astfel, ceea ce este viu rămâne încă o masă de simpli separaţi, non-legaţi, şi o substanţă (*Stoff*) infinită moartă – şi aceste reuniri au nevoie de un stăpân, un Dumnezeu, iar esenţa morală însăşi (necesită), aşadar, un stăpân, întrucât nu este morală (dar nu: imorală). Este o esenţă calmă, care nu acţionează violent şi nu suportă; de asemenea, unde o esenţă îşi exercită puterea asupra unui al treilea, îl ajută pe acesta; generalitatea este moartă, fiindcă îi este opusă individului şi viaţa este reunirea ambelor – moralitatea este dependenţa de mine însumi, sciziunea în mine însumi.

Legea morală suspendă de asemenea imperativul pur pozitiv, întrucât nu recunoaşte nici o lege ca a sa proprie; dar inconsecventă prin aceea că nu este pur şi simplu un determinant, ci un determinabil; deci încă stă sub o putere străină.

Prin schimbarea legilor obiective trebuie să se schimbe şi celelalte laturi ale relaţiilor iudaice. Dacă omul are o voinţă proprie, atunci el se găseşte în cu totul altă relaţie cu Dumnezeu decât dacă ar fi pur pasiv; două voinţe independente, două substanţe, nu există; Dumnezeu şi omul trebuie deci să fie unul – dar omul Fiul şi Dumnezeu Tatăl; omul nu independent şi de sine stătător, el este numai, întrucât e opus, o modificare, şi asta pentru că Tatăl e în el; în acest Fiu sunt, de asemenea, şi ucenicii săi; şi ei sunt unul cu el; o reală transsubstanţiere, o reală sălăşluire a Tatălui în Fiul şi a Fiului în învăţăceii săi – toate acestea nu (sunt) substanţe, pur separate şi reunite numai în generalul conceptului, ci ca viţa şi mlădiţele sale; o viaţă adevărată a Divinităţii în ei. – Această credinţă în el

---

* În dominaţie (este) activ A, B fiind pasiv, sinteza C este scopul; C o idee în A, aşadar B un mediu; dar şi A care se supune lui C, determinat de C; A este dominat din perspectiva lui C, dominator din perspectiva lui B; deoarece C este totodată un scop al lui A, C slujeşte lui A şi domină pe B (n.a.).

o pretinde Iisus – credinţă în Fiul Omului; căci Tatăl locuieşte în el şi, cine crede în el, în acesta vor locui el şi Tatăl. Această credinţă este nemijlocit opusă faţă de obiectivitatea pasivităţii şi se deosebeşte de pasivitatea clarvăzătorului, care vrea să aducă sau să simtă în el o prezenţă a lui Dumnezeu sau a lui Hristos, întrucât prin aceasta se deosebeşte pe sine de esenţa care domină în el, fiind din nou dominat de către un obiect; şi, vrând să ne eliberăm de un Hristos obiectiv istoric şi de dependenţa de el, făcându-l atât de subiectiv încât ar fi un ideal, ar însemna să-i retragem viaţa, transformându-l în gânduri, omul opus substanţei – şi un gând nu este Dumnezeul viu. Făcând din el un simplu învăţător al umanităţii, ar însemna să excludem Divinitatea din lume, natură şi om. Iisus s-a numit pe sine Mesia; Fiu al omului, şi nici un altul nu putea să fie aceasta, numai necredinţa în natură putea aştepta un altul, supranatural – supranaturalul este prezent numai în natural; fiindcă legea, cu toate că separată, trebuie să fie mereu acolo. – Dumnezeu este iubirea, iubirea este Dumnezeu, nu există altă Divinitate decât iubirea – doar ceea ce nu este divin, ceea ce nu iubeşte, trebuie să-şi aibă Divinitatea în idee, în afara sa. Cine nu poate să creadă că Dumnezeu a fost prezent în Iisus, că a sălăşluit în om, acela urăşte omul. Dacă iubirea, Dumnezeu, sălăşluieşte în oameni, ei pot avea zei; dacă nu, atunci nu pot decât să vorbească de ei, nu este posibil nici un zeu; zeii sunt numai idealurile separaţiei fiecărui individ; totul este separat, deci este numai *un* ideal.

A distruge obiectivitatea imperativelor (înseamnă) a arăta că ceva este fondat pe vreuna dintre nevoile omului, pe natură; iertarea păcatelor (αφιέναι), dezlegarea, de obicei însemnând a suspenda pedepsirea păcatelor – aceasta o minune, fiindcă efectul nu poate fi separat de cauză; în primul rând, destinul nu poate fi nimicit; dacă ne gândim la o suspendare a pedepsei, pedeapsa este ceva obiectiv, venind de la ceva obiectiv, nu în mod necesar în totală legătură cu vina – în general, dacă luăm pedeapsa ca ceva inseparabil de vină, este, prin urmare, obiectiv ca ea să fie consecinţa unei legi faţă de care s-a pus deasupra, încălcând-o, dar de care depinde încă; într-o lege şi un judecător obiectiv legea este satisfăcută dacă voi suporta tratamentul pe care l-am provocat, dacă separarea pe care am făcut-o se întoarce împotriva mea – în pedeapsa morală separatul nu este exterior, putând să-i scap, să-l domin; fapta este pedeapsa în sine; cu cât am rănit cu fapta viaţa aparent străină, cu atât m-am rănit pe mine; viaţa nu e diferită ca viaţă de viaţă; viaţa rănită stă contra mea ca destin; e satisfăcută când resimt puterea sa – puterea morţii, aşa precum eu, criminalul, am acţionat ca simplă putere. Legea nu va fi împăcată, fiindcă ea se ridică în maiestatea ei înfricoşătoare şi nu lasă loc apropierii prin iubire; aceasta este ipotetică, posibilitatea condiţiei prin care ea intervine nu poate fi suprimată niciodată, devenind imposibilă; e calmă câtă vreme condiţia nu apare, dar nu este suprimată; această linişte nu este împăcare, fiindcă legea, deşi nu este atât

de persistentă încât acţionează întruna şi separă necesar, condiţionează, căci numai (prin condiţie) este posibilă o separare. Dimpotrivă, destinul poate fi împăcat, fiind el însuşi unul dintre membri, ceva separat care nu se nimiceşte prin opusul său, ci poate fi suspendat prin reunire. Destinul este însăşi legea, pe care eu am pus-o în acţiune (fie că am încălcat sau nu o altă lege), reacţionând contra mea; pedeapsa este doar consecinţa unei alte legi – consecinţa necesară a unui eveniment nu poate fi suspendată, acţiunea ar trebui astfel să o facem să nu se fi întâmplat; unde nu sunt cauze şi efecte, ca lucruri separate, nu este posibilă întreruperea seriei. În destin, dimpotrivă, *i.e.* însăşi legea care reacţionează poate fi suspendată; fiindcă o lege, pe care eu însumi am stârnit-o, o separaţie pe care am făcut-o, nu o pot nimici tot eu. Deoarece acţiunea şi reacţiunea sunt una, se înţelege de la sine că nu poate fi suspendată numai reacţiunea. Pedeapsa este conştiinţa unei puteri străine, a unui inamic. Dacă acţionează în imperiul legii, legea este satisfăcută, iar eu eliberat de ceva străin, care mă lasă şi se întoarce iarăşi la înfăţişarea (*Gestalt*) sa ameninţătoare, nu mi l-am făcut prieten. Cugetul rău este conştiinţa unei fapte rele, a unui eveniment, a unei părţi a întregului asupra căreia nu am nici o putere. Un eveniment care niciodată nu poate să nu fie făcut să nu mai aibă loc, fiind ceva determinat, ceva delimitat. Destinul este conştiinţa proprie (nu a acţiunii), ca un întreg, această conştiinţă a întregului reflectat, obiectivizat; deoarece întregul este viul rănit, e posibilă întoarcerea sa la viaţă, la iubire; conştiinţa sa redevine credinţă în sine şi intuiţia de sine devine alta, iar destinul este împăcat. Iubirea este, de altfel, şi o dorinţă; în ea liniştea este pierdută; aceasta este rana care rămâne, intuiţia de sine ca un real; i se opune intuiţia de sine ca aspiraţie ce se îndepărtează de această realitate; dar, fiindcă aici există numai o aspiraţie, dorinţa este împletită cu o nostalgie care nu dispare decât în iubire, în aspiraţia satisfăcută.

Iertarea păcatelor nu este, de aceea, numai suspendarea pedepsei (fiindcă orice pedeapsă este ceva pozitiv, obiectiv, care nu poate fi nimicit), nici suspendarea cugetului rău, deoarece nici o faptă nu poate deveni non-faptă; ci destinul împăcat prin iubire. De aici preceptul lui Iisus: „Cum iertaţi altora greşelile lor, vă va ierta şi Tatăl greşelile voastre". A ierta altora poate numai suspendarea ostilităţii, iubirea care se reîntoarce, aceasta e totul; iertarea nu este un fragment, o acţiune izolată. Nu judecaţi, ca să nu fiţi judecaţi. Nu puneţi nici o lege, fiindcă va să fie valabilă şi pentru voi. Expresiile tari ale lui Iisus: „Păcatele tale îţi sunt iertate", acolo unde descoperă credinţa, d. ex. la Maria Magdalena. Deplinătatea puterilor cu care îi înveşteşte pe ucenici, de a lega şi dezlega, când observă în ei înalta credinţă în el (un om); o credinţă care a simţit toată adâncimea naturii umane; această credinţă închide în ea aptitudinea de a simţi în alţii armonia sau dizarmonia; limitele şi destinul lor – a le cunoaşte legăturile. Întoarcerea la moralitate suspendă păcatele şi pedepsele, nu

destinul; fapta rămâne; dimpotrivă, ea va fi cu atât mai dureroasă; cu cât mai mare moralitatea, cu atât mai adânc va fi resimţită imoralitatea acesteia, pedeapsa, destinul nu va fi suspendat, fiindcă moralitatea are mereu o putere obiectivă care i se opune. Suspendarea acţiunii, înlocuirea pierderilor este o acţiune total obiectivă.

Ioan, 5, 26 *sqq.*: primul (Tatăl) unicul, nedivizat – frumuseţe, al doilea (Fiul) modificat – υιός ανθρὼπου[2], purcezând din unicitate. De aici are puterea – contra ostilităţii, opoziţiei – de a judeca (*das Gericht* (*zu halten*)), o lege contra celor ce îi sunt infideli – Împărăţia libertăţii şi realităţii.

A. Cerem(onii). Imperative privind cele sfinte şi cultul. Contra privilegiilor iudeilor, *Matei,* 8, 10 *sqq.*

Posturi, Matei, 9, 14: viaţa omului şi iubirea mai presus de ele; V. 16-17: incompatibilitatea vechiului şi noului; pericolul care pândeşte autodeterminarea moralităţii prin intermediul pozitivului – posturile trebuie să depindă de dispoziţia sufletului (*Gemüt*) pentru bucurie sau tristeţe.

Matei, 12, 1-8: profanarea Sabatului – opus exemplul propriilor preoţi (non-necesitate) şi legislaţia umană; V. 11-12: Privilegierea nevoilor omului.

15, 2: Spălarea mâinilor înaintea mesei – fariseii în opoziţie cu încălcarea unei legi de către fariseii înşişi prin legea lor obiectivă; V. 11, 20: pentru restul poporului sentimentul, subiectivul uman, nu pur obiectiv, nici o puritate dată.

17, 25: Dările – regele nu le percepe decât de la străini; fiii sunt liberi; că ei nu se scandalizează (σχανδαλὶζειν).

19, 1: Iubirea, sentimentul deasupra legii – în privinţa căsătoriei.

Cap. 24.

(B. Morala.) Moralitatea menţine, asigură doar posibilitatea iubirii şi, de aceea, în modul ei de a acţiona este numai negativă; principiul ei este generalitatea, *i.e.* toţi ca fiind egali – ca aceiaşi fiind trataţi, condiţia iubirii; facultatea generalităţii este raţiunea – un om care nu este decât moral e un zgârcit care se scufundă în mijloace şi le păstrează fără a se bucura de ele – acţiunea morală este mereu limitată fiindcă este o acţiune, şi sentimentul este unilateral şi imperfect fiindcă este opus acţiunii. În moralitatea fără iubire este deja suspendată generalitatea opoziţiei faţă de obiectul singular – sinteză a obiectivului; dar singularitatea este prezentă ca ceva exclus, opus.

Imoralitatea suspendă posibilitatea iubirii prin răul tratament aplicat celor însufleţite. Întoarcerea la moralitate prin reacţia legii, prin destin şi pedeapsă, este frică faţă de obiectiv, care a fost maltratat şi care va maltrata; întoarcerea la legalitate, *i.e.* la regula obiectivă; la moralitate numai prin iubire, a cărei necesitate va fi resimţită, satisfacerea fiind imposibilă prin imoralitate şi ceea ce e viu respectat.

C. (Religie.) Divinitatea, pe cât de infinit obiectul, pe atât de infinită pasivitatea; prin morală şi iubire aceasta redusă, dar nu transformată, în independenţă totală – aceasta (pasivitatea) persistă prin conflictul cu obiectivul, şi în acest mod nu (este) posibilă nici o religie. Obiectul nu anihilat, ci împăcat. Legea ca dominatoare suspendată prin virtute. Limitarea virtuţii prin iubire – dar iubirea însăşi sentiment, cu el nu se reuneşte reflexia.

Iubirea, viaţa în floare; Împărăţia lui Dumnezeu, arborele întreg cu toate necesarele modificări, trepte ale evoluţiei; modificările sunt excluderi, nu opoziţii, *i.e.* gânditul este identic realului, nu există nici un general, nici un raport nu este obiectiv prin regulă, toate raporturile sunt vii, ieşite din evoluţia vieţii, nici un obiect nu este legat de obiect, nimic nu e fixat. Nici o libertate a opoziţiei, nici un Eu liber, nici un Tu liber. Din opoziţie, prin libertate, izvorăsc drepturile. Libertatea fără opoziţie este numai posibilitate. Oamenii sunt aşa cum trebuie să fie; a-trebui-să-fie (*Sein-Sollen*) trebuie (*muss*), desigur, să fie o aspiraţie infinită, dacă obiectul nu este pur şi simplu depăşit, dacă sensibilitatea şi raţiunea, sau subiectul şi obiectul – sunt pur şi simplu atât de opuse încât sunt *absoluta*. Prin sinteză: nici un obiect – nici un subiect, sau nici un Eu – nici un non-Eu, proprietăţile lor, ca *absoluta*, nu sunt suspendate.

Legea este un raport gândit al obiectelor între ele, în Împărăţia lui Dumnezeu nu poate fi dat nici un raport obiectiv, fiindcă nu e dat nici un obiect unul pentru altul. Un raport gândit este fix şi persistent, fără spirit, un jug, cătuşe, stăpânire şi servitute – acţiune şi pasiune – a determina şi a fi determinat.

Matei, 4, 17: μετανοεῖτε ἤγγιχεν γάρ η βασιλεὶα των ουρανων.[3] – Aceasta este prima chemare şi asigurare că Împărăţia cerurilor este aici – şi consecinţa chemării sale şi a grijii (sunt) mulţimi de adepţi.

Matei, 5, 17: πληρωμαι, întregire, desăvârşire prin sentiment, prin adăugarea internului la extern. V. 20: onestitatea ucenicilor trebuie să fie mult mai mare decât a fariseilor şi cărturarilor, trebuie ca legea căreia se supun să fie propria lor lege. O altă măsură (va fi) opusă, sentimentul, şi după acesta (vor fi) judecate acţiunile pasionale, care în persistenţa a ceva diferit nu se schimbă, cu aceeaşi măsură ca distrugerea vieţii care subzistă pentru sine însăşi, şi dată ca principiul concilierii, *i.e.* înclinaţiei de a suprima separaţia.

V. 21-22: La interdicţia obiectivă a omorului se adaugă dezaprobarea urii faţă de frate, la jertfa de răscumpărare reala împăcare ş.a.m.d. V. 33: La cea privind jurământul mincinos, de a ţine cuvântul dat stăpânului (se adaugă): să nu juri pe ceva străin, nici pe Cer, căci este Tronul lui Dumnezeu ş.a.m.d., nici pe părul capului, care nu este cu totul în puterea noastră, pe nimic străin în general, ca să nu depinzi de el, ci să fii tu însuţi; dar

dacă omul este numai unul cu sine, dispreţuind orice dependenţă, orice legătură cu obiectivul, el trebuie să facă un pact cu necesitatea. 6, 25 *sqq.*: Nu vă îngrijiţi faţă de necesitate (*Not*).

Cu propria servitute încetează dominaţia pe care o exercităm asupra altora prin ideea imperativelor morale. 7. 11 *sqq.*: libertatea proprie asigură în mod egal libertatea altuia – a judeca pe altul (*Sittenrichterei*) este moartea, nu recunoaşte nimic persistând pentru sine, considerând totul supus unei legi, unei dominaţii, nu unitatea esenţei şi legii într-o natură. Principiul relaţiilor noastre cu altul este de a-i cinsti libertatea, şi ceea ce voim de la el să obţinem prin rugăminte.

Iisus se caracterizează ca fondator al unei noi religii într-un popor corupt, renunţă la tihna vieţii şi pretinde acelaşi lucru celor ce îl urmează – de asemenea, renunţarea la relaţiile anterioare şi sfintele raporturi ale vieţii.

Matei, 8, 22: Răspuns pe care îl dă tânărului care vrea să-şi înmormânteze tatăl.

Matei, 8, 10: Prima exprimare cu privire la răceala iudeilor şi condamnarea lor.

9, 15: Posturi nu cu un scop, ci după împrejurări.

9, 63; 10, 1 *sqq.*: Trimiterea apostolilor în ţară, nu pentru a împăca pe oameni şi a pacifica spiţa omenească – (*Marcu*, 6, 7, Iisus îi trimite, 6, 30, ei se adună iar în jurul lui; *Luca*, 9, 6 şi 9, 10 înapoi 10, 11 şi 17, 20). Renunţă la generalizarea reformei sale. – *Matei* 10, 21 *sqq.:* Un frate contra fratelui său, tatăl (dându-şi) copilul morţii, copilul părinţii. V. 34: nu am venit să aduc pacea pe pământ, ci sabia; am venit să dezbin bărbatul de tatăl său, fiica – de mamă, mireasa – de soacră; cei din casă vor deveni inamicii omului; cine iubeşte pe tatăl său, mama sa, fiul sau fiica sa mai mult ca pe mine, nu este vrednic de mine. Sfărâmarea atroce a tuturor legăturilor naturii, distrugerea întregii naturi. –

Iritare crescândă contra timpului său, *Matei*, 11, 12 *sqq.* V. 25: tu ai ascuns aceasta cărturarilor şi înţelepţilor şi le-ai dezvăluit celor simpli; facă-se voia ta.

12, 8 *sqq.* Omul mai presus de Sabat.

V. 16: interzice celor ce l-au cunoscut să-l vestească.

V. 31: păcatul faţă de Fiul omului va fi iertat, dar nu păcatul faţă de Duhul Sfânt.

V. 48: cine este mama mea şi fratele meu? adresându-se ucenicilor săi.

13, 54-55: acesta nu e fiul dulgherului? Necredinţa în natura umană, ura faţă de relaţiile omeneşti – îndepărtarea de ei, în opinia că nu au nimic sfânt; un profet nu e recunoscut în ţara lui; *cf. supra* 10, 36 *sqq.* Puritatea, sacrificată cu totul, nu mai poate fi redobândită, nu se poate scăpa destinului, căci frumuseţea a dispărut din toate; renunţă la tot pentru a o restitui pe ea mai întâi.

15, 2: fariseii îi opun iar o lege pozitivă, răspunde ca în Predica de pe Munte.

16, 16-17: Tu eşti Hristosul, Fiul iubit al lui Dumnezeu – Tatăl meu ţi-a arătat asta, nu carnea şi sângele; V. 19: îţi dau cheile Împărăţiei Cerurilor – ce ai legat pe pământ va fi legat şi în cer ş.a.m.d.

(Cap.) 18: dacă nu veţi fi precum copiii. V. 20: dacă doi dintre voi vă veţi ruga pentru ceva, Tatăl meu vi-l va da. V. 21 *sqq.* Iertarea păcatelor. 18, 18: dezlegarea; a lega şi a dezlega, a da legi – când Petru arată credinţă în Iisus ca Mesia este dezlegat de obiectiv şi se umple de măreţia naturii umane.

19, 8: căsătoria deasupra legislaţiei civile.

19, 12: numai acela căruia i-a fost dată regula poate s-o urmeze.

19, 20: rugămintea soţiei lui Zevedeu pentru fiul ei.

25, 40: ori de câte ori aţi făcut aceste lucruri unuia dintre aceşti foarte neînsemnaţi fraţi ai mei, mie mi le-aţi făcut.

26, 7: femeia care varsă pe el apă parfumată – ucenicii (pretindeau) moralitatea conform cu scopurile şi mustră efuziunea liberă şi frumoasă a unui suflet (*Seele*) iubitor.

V. 10: καλὸν ἔργον, o faptă frumoasă – singura faptă în istoria iudaică care capătă numele de καλὸν, dar şi singura faptă frumoasă care a fost săvârşită (26, 24: καλὸν ην αυτω[4], care nu s-a născut; καλὸν are mult mai puţin sens).

Marcu, 16, 17: Semne care îi vor însoţi pe credincioşi; forţa supranaturală, de ce e în stare natura, erau prezente ca fenomene, stări de fapt; s-au petrecut – toate laturile naturii umane, morale, obişnuinţe, moduri de viaţă ale popoarelor erau obiective; fapte care ca fapte trebuiau să fie divine, supranaturale – căci divinul nu e nimic din ce s-a petrecut, ci ceea ce este. Ceva divin care s-a petrecut este mai mare decât altceva care s-a făcut, aşadar relativ. Fapta în sine însăşi este punerea laolaltă a obiectivelor în serii succesive; câtă pasivitate e într-una, atâta activitate în alta, şi fiecare obiectiv este un general tocmai din această cauză, fiindcă stă sub o lege.

Iisus şi-a început predica anunţând că Împărăţia lui Dumnezeu e aproape; iudeii aşteptau reinstaurarea teocraţiei; ei erau nevoiţi să creadă şi Împărăţia lui Dumnezeu putea fi prezentă în credinţă; ce e prezent în credinţă este realitatea, şi conceptul i se opune. Generalul exprimă un „trebuie" (*ein Soll*), fiincă este ceva gândit, fiindcă nu este, din acelaşi motiv pentru care existenţa (*Dasein*) nu poate fi demonstrată.

Împărăţia lui Dumnezeu este o stare (*Zustand*) a dominaţiei Divinităţii, deci toate determinaţiile şi toate drepturile sunt suprimate; de aici, ucenicilor: vinde-ţi ce-ţi aparţine – este greu să intri în Împărăţia lui Dumnezeu –, de aici renunţarea lui Hristos la orice posesiune şi orice cinstire; aceste relaţii cu tatăl, familia, proprietatea nu puteau deveni relaţii

frumoase, deci trebuiau să nu mai fie deloc pentru ca nici opuşii să nu mai fie – fie printr-un salt, fie prin suspendarea succesivă a determinaţiilor singulare prin dizolvare; prima cale Iisus o încearcă în inspiraţie, el dă asigurări că Împărăţia lui Dumnezeu este aproape, exprimă existenţa (*Dasein*) unui fapt (*Sache*).

Iudeii aşteptau prin Împărăţia lui Dumnezeu să se întâmple multe, să fie eliberaţi de dominaţia romană, restabilirea preoţimii în vechea ei strălucire ş.a., adică multe schimbări care să pornească din afara lor; aceşti iudei nu puteau să creadă că Împărăţia lui Dumnezeu este aproape când Iisus le-o anunţă; dar cei ce se găseau la ei înşişi, fiind desăvârşiţi, puteau să creadă; nu ca izolaţi, fiindcă Dumnezeu nu este în izolare, ci în comunitatea vie, care în privinţa individului este credinţă în umanitate, credinţă în Împărăţia lui Dumnezeu – credinţa este individualul faţă în faţă cu viul – nu legea dominatoare a lui Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu şi legile sale nu sunt două lucruri.

Viaţă şi întoarcere la viaţă, dar fără reguli pentru asta, *Luca*, 15, 32.

B. Morală.[5]

Predica de pe Munte, *Matei*, 5. Iisus începe cu exclamaţii în care, dinaintea mulţimii adunate, face cunoscută inima sa, celelalte moduri ale sale de a judeca (*seiner anderen Beurteilungsart*) valoarea omului. Însufleţit, (el) exclamă că ar fi de înfăptuit o altă dreptate, o altă valoare a omului, totodată îndepărtându-se însufleţit de preţuirea obişnuită a virtuţilor şi vestind o altă regiune a vieţii, în care unele dintre bucuriile lor vor trebui să fie prigonite de cei cărora vor trebui să le arate opoziţie. Noua viaţă nu sfărâmă însă materia legii, ci este mai degrabă o împlinire a ei, întregirea ei cu ceea ce apărea până atunci sub forma unui opus, ca lege. Această formă a legislaţiei (*Gebotenseins*) va fi distrusă prin noua viaţă şi, dinaintea plinătăţii spiritului său, esenţa sa va fi transformată.

V. 21-26: Legea pedepsei cu moartea va fi, prin geniul mai înalt al concilierii, împlinită şi totodată suspendată; pentru el nu mai există un atare imperativ.

V. 27-30: Marea lege contra desfacerii căsătoriei este împlinită prin sfinţenia iubirii şi prin aptitudinea de a se ridica la totalitate, în situaţia când este implicată una dintre multele laturi ale omului.

V. 31-32: Desfacerea căsătoriei; suspendarea iubirii, prieteniei pentru o femeie care o păstrează, îl face (pe om) infidel şi păcătos faţă de sine însuşi, şi observarea[6] datoriilor legale şi convenienţei este o scuză lamentabilă, o ofensă în plus adusă iubirii ei.

V. 33-37: Să fii cinstit, nu e nevoie să pui laolaltă cuvântul tău şi fapta sau gândul, împletindu-le în ceva străin, punându-le în mâini străine, lăsându-l să apară ca stăpân al punerii laolaltă – tu însuţi ridică-te deasupra

oricărei puteri străine. Legea de a nu jura fals, făcând din Dumnezeu puterea de deasupra propriului cuvânt, este împlinită prin sinceritate, şi ea e totodată deasupra (legii).

V. 38-42: Dreptate – totală ridicare deasupra sferei drepturilor sau nedreptăţii prin suprimarea oricărei proprietăţi.

V. 43 *sqq.*: Unificarea întregului.

6, 1-4: Mila nu în faţa ochilor altora, nici ai tăi.

V. 5-15: Rugăciuni; şi aici ruga să fie curată; nu amesteca nimic străin, d. ex. să fii văzut; ci roagă-te în cămăruţa ta, şi una şi aceeaşi rugăciune este *Tatăl Nostru.* Nu este rugăciunea unui popor către Dumnezeul său, ci rugăciunea cuiva izolat, lipsit de siguranţă, nesigur. Vie Împărăţia Ta, sfinţească-se Numele Tău; dorinţa unui singuratic, un popor nu poate dori: facă-se voia Ta, un popor cu mândrie şi onoare are propria voinţă şi nu cunoaşte alta decât ca inamică – doar individul poate vedea voinţa lui Dumnezeu şi a tuturor opuse. Dă-ne nouă astăzi ş.a.m.d. – o rugăciune a simplităţii tăcute, care nu se potriveşte în gura unui popor care se ştie în posesia mijloacelor de existenţă sau care nu poate să se gândească la hrana dintr-o singură zi, ci la prosperitatea tuturor, rugându-se pentru bunăvoinţa forţelor naturii; şi iartă-ne nouă – de asemenea ruga unuia singur; naţiunile sunt separate, izolate, nu este posibil să gândim cum îşi vor ierta unele altora; nu e posibil prin conciliere, ci prin sentimentul egalităţii sau dezechilibrului puterii, frică. – Conştiinţa propriului păcat, această reflexie poate proveni numai din durere; fiindcă ea nu poate recunoaşte voinţa ei sub o lege. Dar singularul se poate ruga, câtă iubire am, atâta pot să simt.

V. 16-18: ca pentru rugăciune şi milostenii, nu amesteca nimic străin.

V. 19-34: nu te dispersa şi nu te livra cu totul grijilor şi dependenţei; atari lucruri parţiale, nevoi, bogăţia, hrana, îmbrăcămintea aduc determinaţii în om, care îl fac inapt obiectiv pentru viaţa pură.

7, 1-5: a judeca (*richten*) pe altul, a se supune unei reguli în judecată (*Urteil*), tiranie în gânduri.

V. 7-12: reunirea oamenilor în rugăciune şi dar.

V. 13 *sqq.*: imagine generală a desăvârşirii umane.

Matei, 12, 31 *sqq.*: cine ultragiază omul, ultragiază individualul, particularul; cine însă ultragiază Duhul Sfânt, ultragiază natura şi este inapt de a căpăta iertarea păcatelor; fiindcă este inapt să se reunească cu întregul; el rămâne izolat şi exclus; un asemenea păcat vine din plinătatea inimii şi îi revelă distrugerea şi ruina; impietatea este inaptă de sfinţenia pe care a ultragiat-o; şi sfinţenia, privită din perspectiva separaţiei şi reunirii, este iubirea. Un semn vă poate zgudui – dar spiritul exorcizat se întoarce împreună cu alte şapte, şi omul va fi mai ruinat ca înainte.

La C. Religie

Matei, 18, 1-10: cel mai înalt εν τη βασιλεὶα, των ουρανων[7] (este) cel mai aproape de copii; îngerii lor (V. 10) în ceruri văd neîncetat chipul Tatălui care este în cer. Prin îngerii copiilor nu poate fi înţeleasă nici o esenţă obiectivă, fiindcă şi îngerii celorlalţi oameni (ca să vorbim în acelaşi ton) trebuie gândiţi ca având viziunea lui Dumnezeu. Unitatea lor nedezvoltată, absenţa conştiinţei, fiinţa şi viaţa în Dumnezeu, reprezentate într-o configuraţie (*Gestalt*); apoi, aceasta este iarăşi substanţializată, izolată, raporturile ei cu Dumnezeu, o eternă intuire a acestuia. Pentru a caracteriza spiritul, divinul, în afara formei acestei limitări şi comunitatea (*Gemeinschaft*) acestor fapte vii limitate, Platon pune viaţa pură şi limitatul într-o diferenţă temporală, lasă spiritele pure să trăiască cu totul în intuiţia divinului, şi ele sunt cele din viaţa pământească, având doar o conştiinţă întunecată a celei cereşti. Iisus caracterizează altfel natura, divinul spiritului-copil ca înger, care trăieşte mereu în intuiţia lui Dumnezeu; şi în această formă spiritele nu sunt însuşi Dumnezeu, ci fiii lui Dumnezeu, expuşi ca particulare. Opoziţia a ceea ce intuieşte faţă de intuit, că sunt opuşi, un subiect şi un obiect, cade în intuiţia însăşi – diferenţa lor este numai posibilitatea separării; un om care intuieşte mereu Soarele ar fi numai un sentiment al luminii, sentimentul ca esenţă. Cel ce trăieşte total în intuiţia altui om ar fi însuşi acest altul, numai cu posibilitatea de a fi altul. Pus de aceea în relaţie nemijlocită – *fiindcă*: ο υιὸς ανθρὼπου ηλθε τὸ απολωλὸς[8] (18, 11) – imperativul reconcilierii, de a suprima dezbinarea şi a deveni unul; această uniune este intuiţia lui Dumnezeu, a deveni precum copiii. Dacă cel ce ofensează nu se supune comunităţii (*Gemeine*), va fi precum păgânii şi vameşii; cel ce se izolează, scapă uniunii căutate, se opune ferm acesteia…

Mai jos V. 19 Iisus expune această unitate în altă formă: dacă doi se unesc pentru ceva şi se roagă, Tatăl li-l va da. Expresia „se roagă", „a da" au devenit aşa comune şi vor…

C. Istorie – forma sub care se opune ca individ indivizilor şi indivizii se împotrivesc, difuziunea Învăţăturii sale.

Începutul activităţii de predicare. *Matei,* 4, 17, *ibid.* 19: chemarea lui Simon şi a celorlalţi.

V. 22: în ambele cazuri renunţarea la întreaga ţesătură a relaţiilor şi nevoilor umane – separaţie de vieţile lor, dar nu izolare de vameşi şi păcătoşi, *Matei*, 9, 11.

Stadiul poporului iudeu, ca turma fără păstor: 9, 36.

Fariseilor 16, 3: puteţi să judecaţi semnele timpurilor?

Trimiterea celor doisprezece, *Matei,* 10. Instrucţiunile primite de ei. Predică: ἠγγιχεν η βασιλεὶα των ουρανων[9] (10, 7) – tot restul negativ; nu vă îngrijiţi de nimic în cursul călătoriei; vedeţi pe cine găsiţi vrednic; dacă

este casa vrednică, daţi-i binecuvântarea (ειρὴνη[10]; a cerut mai înainte să fie binecuvântată o casă) voastră asupra ei; unde nu este, se va întoarce la voi – binecuvântarea este în ambele cazuri aceeaşi, vine din demnitatea casei, fie că numai cuvântul îl reţine în ea, fie că acesta răsună în sufletele din care a fost dat; altfel se întoarce la voi; nu aţi tulburat pacea, este în voi. Deci nici un fel de învăţământ, prelucrare, dresare, ură faţă de lume, prigoană; spiritul din voi va vorbi, nu fiţi îngrijoraţi despre ce veţi spune. Lipsa temerilor, în parte datorată pasivităţii, în parte ruperii de lumea în care vor purta mesajul.

V. 41: Cine ia un profet ca profet (εις ονομα προφὴτου), pentru care un profet este un profet – un om drept ca drept, un ucenic ca atare, acela are parte de încredere ca un profet, valoarea lui; cine ia omul ca om, aşa este el însuşi.

Indignare faţă de felul în care învăţătura lui este înţeleasă în epoca sa (*Matei*, 11). Limitarea eficacităţii sale faţă de νηπιους, χοπιωντας, πεφορτισμ῾νους (nevârstnici, nevoiaşi, abătuţi); de aici încep exprimările sale violente contra fariseilor; răspunsurile la întrebări, provocări constau în a-i reduce la tăcere, numai polemic; adevărul este pentru ceilalţi ascultători.

Matei, 12, 49, separări ale lui Iisus de raporturile vieţii.

Parabole, *Matei*, 13. Asupra modului de difuzare a învăţăturii sale, destinul acesteia, toate (bunul semănător, grâul şi buruienile, sămânţa de muştar, via, comoara descoperită) întru totul analoage miturilor – dar iudeii (amestecaţi) între realităţi. Nu există pentru ei *fabula docet*, nici o morală nu rezultă, ci numai istoricul, devenirea, înaintarea fiinţării, eternului, viului; şi totul vorbărie goală despre o convingere intimă cu privire la bine ş.a. este infinit mai absurdă ca iluminarea supranaturală, renaşterea ş.a. Mulţimea parabolelor arată inaptitudinea de a expune ceea ce semnifică; numai ca gust pentru ceva foarte dezirabil, dar fiind altul decât cel cunoscut. V. 55: nu vedeţi decât realitatea, nu spiritul, numai ceea ce sunteţi. La fel *Matei*, 25. Aceste parabole nu sunt nici alegorii orientale, nici mituri greceşti; ambele vorbesc despre lucrul însuşi, de fiinţă, frumos, a cărui dezvoltare porneşte din el însuşi, şi transformările la orientali devin adesea naşteri monstruoase şi nenaturale, fiindcă sunt reţinute pentru ele însele – numai de imaginaţie (*Phantasie*), deci ca monstru, (în vreme ce) la greci, deşi apar ca substanţe, modificări în ceva viu, real, dar totuşi asociate de imaginaţie unei operaţii naturale, unei forme umane; nu pierd astfel idealul (*das Idealische*) pe care monstruozităţile orientale voiau să-l conserve; nu sunt vieţi individuale (Ceres, Venus ş.a.); neomenescul acestor configuraţii divine este numai eliberarea de eterogeni, d. ex. greutatea, munca, necazul ş.a. Parabolele lui Hristos sunt comparaţii propriu-zise, fabule moderne, în care se găseşte un *tertium comparationis, i.e.* în care identicul este gândit (în fabulele esopice erau dorinţele, instinctele, viaţa identic modificată), în Parabole istorii cu totul reale, de aici mereu un „din moment ce" (*ein Gleichwie*).

Note

[1] Sau „respectarea" (n.t.).
[2] *Fiul omului* (gr.) (n.t.).
[3] *Pregătiţi-vă, căci Împărăţia Cerurilor este aproape* (gr.) (n.t.).
[4] *E mai bine pentru el* (gr.) (n.t.).
[5] O primă redactare a fragmentului corespunzător din textul de bază (n.t.).
[6] Vezi nota 1 (n.t.).
[7] *În Împărăţia Cerurilor* (gr.) (n.t.).
[8] *Fiul omului a venit să mântuiască ce era sortit pierzaniei* (gr.) (n.t.).
[9] *Împărăţia Cerurilor este aproape* (gr.) (n.t.).
[10] *Pace* (gr.) (n.t.).

Cuprins

Spirit şi destin. Despre o scriere hegeliană de tinereţe
(Studiu introductiv) 5

Tabel cronologic
Perioada tinereţii lui G.W.F. Hegel 19

[Spiritul creştinismului şi destinul său]
[Spiritul iudaismului] 23
[Spiritul creştinismului] 37
Note 97

Anexă
Concept de bază la *Spiritul creştinismului* 101
Note 117